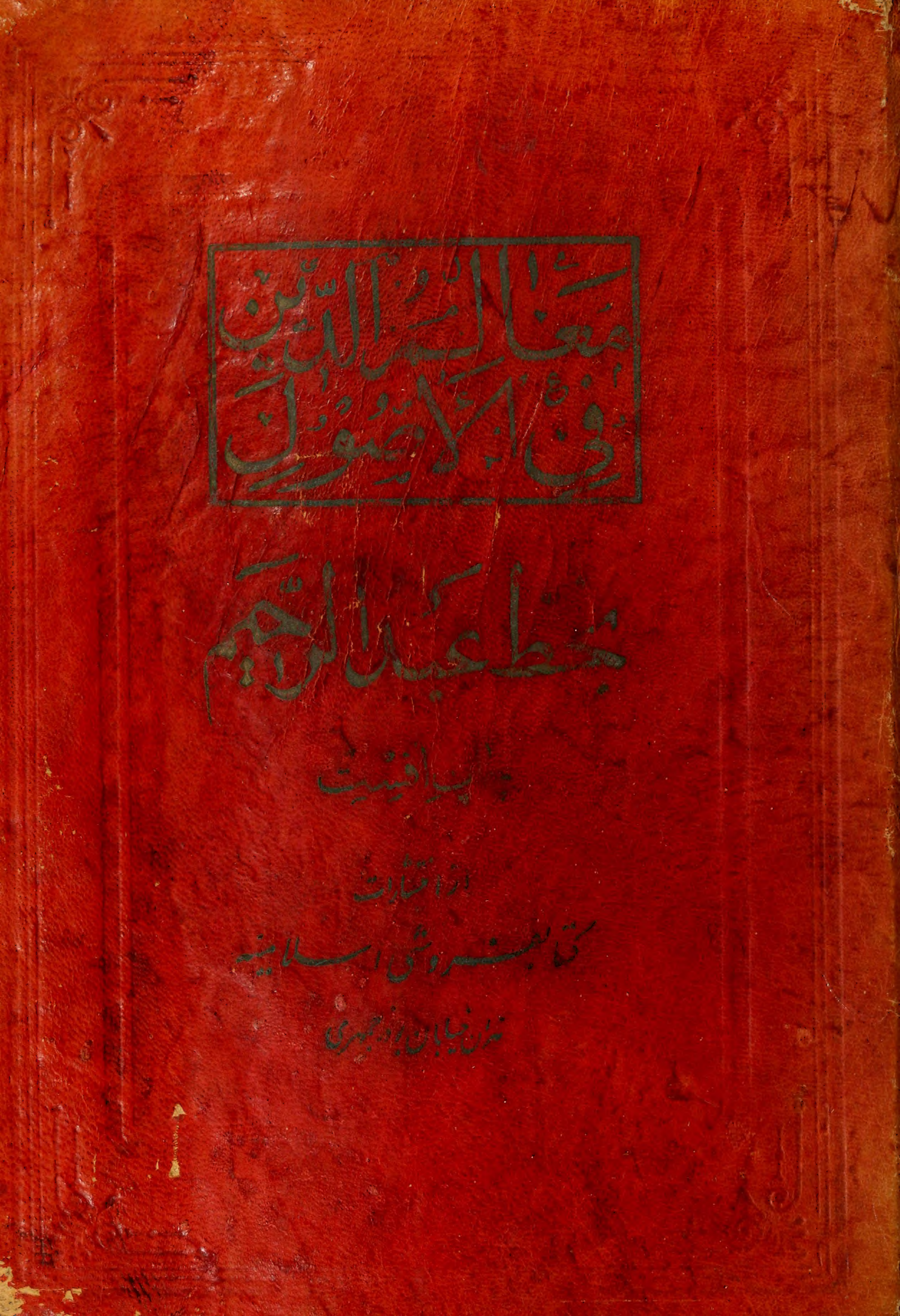

معالم الدين
في الأصول
بخط عبد الرحيم
چاپ افست
از انتشارات
كتابفروشي اسلاميه
تهران خيابان بوذرجمهري



معالم الدين وملاذ المجتهدين

للإمام جمال الدين ابي منصور الشيخ حسن بن زين الدين

الشهيد الثاني المتوفى سنة ١٠١١

الناشر:

مكتبة الاسلامية بطهران

شارع البوذرجمهري تليفون (٢١٩٦٦)

(چاپ افست اسلاميه)



كتاب معالم الدين في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون المقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الأنعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الأبدي فلا أزلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه أحمده سبحانه حمدا يقربني إلى رضاه وأشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه وأستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه وأسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الأولين والمرسل بالإرشاد والهداية

٣

والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام
الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما
وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين
العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يرجع بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل
علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا من مقفل ببنان افكارهم
وكم شرحوا من مجمل ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهتك ظلم الجهالة
الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف بمجاوزة النهاية
وايضاح يجلي من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى ودروس مقنعتين في تلخيص الخلاف
والوفاق وتحرير وتذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جامع يسعفه بمختلف

والمعنى تقتضي تلك الصلوة اليهم حالكونها كائنة في
غاية
مرادهم ونهاية
مقصدهم ويحتمل ان
يكون من التبليغ او من البلاغ
وهو الايصال وغاية مرادهم مفعوله صح
قوله هو العلم بالاحكام الشرعية
في تعريف الخبر بالاحكام
وتوسيط
ضمير
الفصل
مبالغة في
التخصيص ثم
اردفه بذكر غايته
العظمى مصدرا بالقسم
دفعا لتوهم الانكار و
اعتراف حيث قال فلعمري
اللام للابتداء وحذف خبره وجوبا
لقيام جواب القسم مقامه اي
لعمري قسمي والعمر بضم العين وفتحها
ولا يستعمل في القسم الا بالفتح واعترض
بان الحلف بغيره سبحانه وتعالى منهي عنه
واجيب عنه تارة بان المضاف محذوف اي
فلواهب عمري واخرى بان المراد هو الاتيان بصورة
القسم تزيينا للمقصود وليس المراد به القسم حقيقة
قوله بين العين والاثر الخ يجوز ان يراد بالعين
المقدمات وبالاثر النتايج وبالتردد
حركة الفكر بينهما ويحتمل ان يراد
بالعين الباصرة
وبالاثر
المقدمات
وبتردد الفكر ملاحظة
النظر بينها مرة بعد اخرى صح

الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك بحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة

روض يناح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان

نشكر الله سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله

علينا ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله

تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به

معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه

تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة

الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا

اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه

الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حين

تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة

والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول

في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه

على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشيا في هذا المعنى من جهة العقل
والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأكد به الغرض فان الاستيفاء في ذلك
يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان
المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم
الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك
ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف
ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في
سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم
الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة
العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه
التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان
من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة
وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة

٥ قوله تعالى اقرأ باسم ربك الآية الظرف يجوز ان يتعلق
بالفعل
المتقدم ووجه
تقديمه هو الاهتمام بشانه
لانها اول سورة نزلت على ما قيل
فكان الاهتمام بشان القراءة ويجوز ان يتعلق
بالفعل المتاخر والتقديم للاهتمام والاختصاص والباء على

الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر قال بعض
المفسرين ان ههنا نكتة وهي ان اول هذه السورة
دل على انقضاء العلم وبعدها دل على انه نزل لما
فكفى ذلك مرغبا في العلم ومنفرا
عن الدنيا صالح ره
المقدمات بانها ظاهرة يكون جعلها مبنية على ما هو من قبيل
التنظير سلطان العلماء

فكانه سبحانه قال كنت في اول الامر في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في
اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة
لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما
يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الثامن
قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا
لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم امرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر
قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما
السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا
منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله

بابيه والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد

العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي

السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه

الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن

الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن

الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل

القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي

الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن الشيخ

الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن

الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن

حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد

بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله

بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن

جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلم

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله

الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده عن شيخه المحقق نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن

به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر
لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد
كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ
المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه
حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة
وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم ترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد و

بالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال من الحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي
اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه لكم والعلم مخزون عند
اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البحتري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من
احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلم

قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك

وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك

للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع

للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن

محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم

ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق

عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل راوية

لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من

شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا

افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء رعاية تصحيح القصد و

اخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية

وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية و

الغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم

رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو

عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن

احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلم قال

طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف

يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ

ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع و

تخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب

الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء

من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من

اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كابة وحزن وسهر قد تحنك في

برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه

عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه

يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم

عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم

بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى

الله عليه واله منهومان لا يشبعان طالب [illegible] وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا

على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب و

بواجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن
الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عايذ
عن ابي خديجة عن ابيعبد الله عليه السلم قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة ح
عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص
بن غياث عن ابيعبد الله عليه السلم قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على
دينكم فان كل محب لشي يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين الي ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن
قلوبهم ح عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابيجعفر عليه السلم قال من طلب العلم ليباهي به
العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار
ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** روينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد
محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد
بن موسى الدقاق رضي الله تعالى عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال

حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل

بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن

ابيطالب عليهم الصلوة والسلم قال وحق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه

وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله

عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا

وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له

عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته

وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل

انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم

الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله عز وجل من فضله وان انت منعت

الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان

يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد

بن محمد بن سليمان الرازي قال حدثنا موسى بن علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن

القمي قال حدثنا محمد بن احمد بن ابيعبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر

الجعفري عن رجل عن ابيعبد الله عليه السلم قال كان علي عليه السلم يقول ان من حق

العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم
جميعاً وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمض بعينيك
ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم
اجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكن
في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظاً وافراً من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعداداً تاماً لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه
فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل
النار ندامة وحسرة رجل دعى عبداً الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تعالى

فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الأمل اما اتباع

الهوى فيصد عن الحق وطول الأمل ينسي الآخرة عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى

عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم قال

العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا

ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد

القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلم قال

ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه

عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد

عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلم فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد

ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلم مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم

ما لا تعملون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم

يزدد من الله تعالى الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن

ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم في كلام له خطب على المنبر

ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل

الحاير الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على

١٦

العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر

لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في

الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه

يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل

بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله

عن ابائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه واله فقال يا رسول

الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال

الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه

بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن

الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن

طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي

بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن

مغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل انما يخشى الله

من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق

قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن
اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم
قال قال امير المومنين عليه الصلوة والسلم الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يومنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله
ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن
علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابي عبد الله عليه السلم قال كان امير المومنين عليه السلم يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع
من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كان امير المومنين عليه الصلوة والسلم
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد
واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشيا

والامور ويده الرحمة وزجلة زيادة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره

النجاة وفائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه

المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده

المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرهيم

عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث

قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت

السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال

العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان

مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب

ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو

الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن

يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى

عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد

الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله

المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة

فقالوا

فقالوا الرّاعلم النّاس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والأشعار العربية

قال فقال النبي صلى الله عليه واله ذاك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه

ثم قال النبي صلى الله عليه واله انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة

قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن

علي الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اراد الله تعالى بعبد خيرا

فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى

عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم قال الكمال كل الكمال التفقه

في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد

عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم قال

ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن

ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا

مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شي عنه عن محمد بن يحيى عن

احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن

جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض

التي كان يعبد الله تعالى عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شي لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها

فيكون فيها افراط ولا تفريط فيكون مرفوعا معطوفا على الصبر ويحتمل ان يكون المراد منه تضييق المعيشة وقلتها فيكون مجرورا معطوفا على النائبة سلطان العلماء ره

... والحمرة التي تحدث في السماء وهبوب الرياح العاصفة ... ذلك وفي بعض احاديثنا ما في ذلك ... في طريق العامة عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال ما من عبد الا وله في السماء بابان باب يخرج منه رزقه وباب يدخل فيه عمله فاذا مات فقداه وبكيا عليه صالح ره

لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد
بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابي
عبد الله عليه السلم قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان لي ابنا قد احب ان
يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس عن
شيء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشيا المحكمة
المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرفها في العالم السفلي من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا
انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو
النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام
فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان
يكون

الاكبر او دفع ضرر يجوع ونشابها وان كان عالما بكونه
ضررا وان الاضرار قبيح سلطان العلماء ره
قوله فلا بد وان يكون عائدا الى العبد اه
فيه نظر اذ عدم عود النفع اليه
تعالى لا يستلزم
عوده الى
العبد لجواز عود النفع الى غير الانسان من المخلوقات
او عود نفع بعض الى بعض من دون عود النفع اليه
نفسه فلا يتم تا ... سلطان ره

يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم

المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق

فهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا

العلم فكانت الحاجة ماسة اليه حيث التحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد

السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان

عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلم

قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا في الدين وعنه

عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي

بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول تفقهوا في الدين فانه من

لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين و

لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد بن

جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه

السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه

في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن

المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد

حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثني ابي

ما هو غرض له تعالى من

خلقه وهو غير بين ولا مبين

بالمقدمات المذكورة وان كان مقصوده

ان الحاجة ماسة اليه بتحصيل هذا النفع العظيم من حيث

انه نفع عظيم في نفسه فيكون هذا فرضا انه نفع في خلق الناس

لا حاجة اليه في بيان الاحتياج الى الفقه بل يكفي ان يقال

لان من منع كلامه في الدنيا بغيره فانما ذلك بسخط

عليه ونفي اعتداده لا يوصل اليه من اثمه

وفضائله وامثال هذه الافعال

اذا اطلق بمجالس لا

يجوز عليه

الحقيقة يراد بها الغايات فليس المراد من النظر الرؤية

لان الله تعالى يريهم كما يرى غيرهم ولا تغلب بحدقة الى جانب

المرئي النظر الرؤية لان هذا من صفات الاجسام

وهو تعالى منزه عنها صالح ره

البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام

لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام

يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا

عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت

السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه في اللغة

الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته

وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية

وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبيا

وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي

مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المفتى قد افتى به المفتي

علم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين

هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد أُورد على هذا الحد

انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك

لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من

تحصيل ذلك لعلو بنية في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح ولئن كان المراد
بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه اذ لم يكن كلهم انهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو
ظني الدلالة او السند فكيف يطلق عليه العلم الجواب اما عن سؤال الاحكام
فبانا نختار اولا ان المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع
اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما
بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه
حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو
الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه قلنا ان اريد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامها من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا
التهيؤ شايع في العرف فانه يقال في العرف فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وح نعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن

الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح

فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية ومما يقال في

الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم

فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيجي

الكلام فيه انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فلوجه نكات لهم وبينهم فيه من لا يتمّم

على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **اصل** اعلم ان لبعض العلوم تقدما

على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة

او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن

غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن

علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث

عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان

هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان

كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا

ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان

من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر

١ - الموضوع
٢ - مبادئ تصورية وتصديقية
٣ - مسائل

فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة
منها محل آخر **فصل** ولابد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها
وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولابد له من مقدمة ما يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك
بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة و
الاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي
المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات
المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب
المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى
ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي اولا
يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي
او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني

منصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى

فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان

اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهي الحقيقة والمجاز

وان غلب وكان الاستعمال بالمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي وان

كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية

اما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في

الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على

لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك

المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء و

استعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج

في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان

صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث

تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ

في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز

بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا

قوله من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز آه ان كان المراد بغلبة الاستعمال هجر معنى الاول بحيث لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الا
نيرد ان يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان الشهرة قرينة للمعنى المجازى المشهور ولا يخفى انها لا ينفك عن اللفظ فما دام لم ينصب قرينة على ارادة المعنى الاصلى
يقام قرينة المجاز ويغلب عليه لم يفهم وان اريد مجرد الغلبة فالاشكال اظهر ويمكن الجواب ان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون هذا الغالب بحيث لا يحتاج الى القرينة

[illegible]

والمجاز المشهور بان ملاحظة العلاقة في المنقول انما هو حين النقل وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال
ايضا والاظهر ما ذكرنا فاعتبر آه
قوله وان غلب. وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول آه لعله اراد بالوضع في قوله وان اختص الوضع
المعنى المعهود
وهو الذي يعتبر فيه الغا
بالوضع الوارد فلا يلزم انتفاء
الوضع مطلقا في المنقول والمرتجل
ايضا بناء على شمول الوضع للمجازات ايضا باحد
المعنيين المشهورين لكون يشكل الامر في المرتجل اذ الظاهر ان
وضعه ابتداء مستقل فلم يختص الوضع الواحد باحد المعنيين وغاية
ان يتكلف ان وضع الاخط بازاء المعنى الاول لم يلاحظ فيه المناسبة للمعنى الاخر ولم
يلاحظ ايضا كونه موضوعا لهذا المعنى بدون رعاية المناسبة فهو بهذا الاعتبار مستقل في اللفظ
مشترك فلان لوحظ فيه كونه كذلك اى وضعا به دون رعاية المناسبة للمعنى فلا باعتبار هذه الملاحظة نوع

[illegible]

ثبت للعام والخاص فثبوته للعام اولى وللخاص ثانوي نعم يلزم ما اشتهر من مذهب من انتفاء الكلى
الطبيعى وههنا شىء اخر هو ان الظاهر من عرفهم ان الفقه هو نفس التصديقات بالمسائل وكذا ما
ذكروه في اسماء العلوم المدونة من اطلاقها على المسائل الثلثة والاربعة فجعله عبارة عن
مطلق العلم الحاصل بسبب تلك ركيكة منه رة — قوله ايضا في تلك الحاشية
ان الاحكام اى معنى فسر آه اما اذا فسر بالنسب فلان خروج البعض
وعدم خروج نسبة الفاعل غير معقد بنفي نظر الاصول
بل المشهور فيما بينهم اسناد اخراج ما ذكر الى
الاحكام مطلقا ومع ذلك النسبة
ايضا من الصفات
الا ان
يعتبر قوله كذا فيه قيد الصفات لا لاشتماله

٣٧
ازينجا سطرى متعلقه بحاشيه صفحه ٢٣ سابق بهت فقط في
الحاشية
على قوله اذ لا يتصور
على هذا التقدير انفكاك آه
ومن هنا يتبين ان التصور الواقع
في الدليل لا يسمى دليلا آه فان قلت الدليل
في مصطلحهم هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
وهو يصدق على المتصورات التصورية ايضا كالتعاكم بالنسبة

[illegible]

وهو ما سيذكره المصنف في ذيل البحث وارجاع هذا الايراد
الى ما ذكره المصنف بان يقال المراد انه لا يلزم من الاستعمال
المنشرعة بهذه المعاني عند اطلاقهم لها
ان تكون حقايق شرعية وضعها
الشارع لهذه المعاني
لجواز كونها
مجازات في استعمال الشارع قد اشتهرت عندهم كلف
بعيد عن العبارة فتامل سلطان ... صفحه ٢٩ قوله

[illegible]

قوله واقله وعليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها او هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه المنع الى شيء من المقدمات الثلثة التي بناء الاستدلال عليها فان قلت لعله يرجع

الى الثالثة بمعنى السبق قلت السبق في الكل ما يقول به الكل فمنعه منع المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت فيلغو هذا حاصله و

ما يدرك ما سبق من قول المصنف الا في الحجة فلان دعوى كونه اه منع بعبارة فيكون اهمالا لغوا فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو يمنع كون ذلك بتصرف

بسبب انه موضوع في اللغة لمعناه اللغوي

يكون مجازا في المعنى الشرعي بالنظر الى اهل اللغة ولا يخفى

سماجة

التوجيه وركاكته

ثم انه مبني على ان الحقائق

الشرعية كلها منقولة من المعنى

اللغوي بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير

ملائم لتعميمهم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل ما نقل لمناسبة

از حواشي صفحه جهل وهشت قوله اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته آه اقول انما يكون الحذر عن

العقاب

واجبا لو كان العقاب

معلوما او مظنونا اما اذا كان

محتملا احتمالا مرجوحا فلا نسلم انه يكون

واجبا بل يكون مندوبا ومستحبا فيما نحن

فيه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب لفظا

او بينهما وبين غيره او حقيقة في غير الوجوب او مشترك معنوي بين

تلك المعاني ويستعمل في الوجوب اما بقرينة الاشتراك او المجاز فالمخالف للامر

كلها بناء على عموم الامر يحتمل ان يخطئ ويخالف امرا كان مستعملا في الوجوب بقرينة ما يخالف

اي امرا كان يحتمل في حقه هذا الخطأ والسهو فلهذا ندب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب ولو مرجوحا

ومن ههنا يظهر ان مذهب الحذر لا يكفي في المطلوب كما ادعاه المصنف لان احتمال المقتضي للعذاب كاف في حسن

الحذر ولا يقتضي تحققه وتيقنه والاحتمال يتحقق في صورة الاشتراك والمجاز كما ظهر مما بيناه ويمكن دفع

هذا النوع بكون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلما تحقق الوجوب في الجملة ثبت كون الكل حقيقة في الوجوب

البيان عن الخطاء ولم يثبت ولو قيل بان بعض الاوامر كان محتاجا اليه قبل نزول هذه الآية فلو كان

هذه الآية قرينة له لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة منع كونه واجبا قبل البيان بل كان مندوبا ودعوى العلم

بالوجوب سابقا ايضا يغني عن التمسك بهذه الآية ويمكن دفعه بانه لو كان مندوبا سابقا وعلم وجوبه بهذه

لزم النسخ وهو خلاف الاصل ومما يجب ان يعلم ان الدليل انما يتم على تقدير دعوى كون التعليق مشعرا

بالعلية فيكون التهديد معللا بمخالفة الامر ولولا ذلك لما تم كون الامر للوجوب لجواز ان

يكون التهديد لمخالفة الامر باعتبار شيء آخر لكنه وقع عنوانا في التهديد فالحكم

بان العنوان في الحكم يجب ان يكون مناطا له ومسببا لم يثبت المطلوب

ومما قررنا من كون التعليق مشعرا بالعلية يندفع ما ذكرنا

اولا من كون الامر للوجوب مجازا وكون هذا

التهديد قرينة له منفصلة عنه لان

اللفظ المجازي

المنفصل عن القرينة لا يصلح دالا على المعنى

ان لا يشتبه

ابتداء وابتداء من خلاف الحقيقة واذا استعمل في الجميع و

اريد هذا وهذا مسلوبا عنهما الوحدة فكان مجازا من

باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان

اللفظ وضع لكل واحد منها لا بشرط

الوحدة ولا بشرط عدمها

والوحدة وعدمها

تتمة

للاستعمال لا للمستعمل فيه فيستعمل تارة في هذا وحده وتارة

وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على
الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل
على الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام للامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند
اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير
معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه
ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها بالمناسبة للمعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجاز ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني
والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ
عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها

الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع

فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها حقايق

عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية

ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع

فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان

السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين

وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها

المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف

ولو فهمهم اياها النقل لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر

او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم

على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية

لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ

باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض

فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله

عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا

قوله والثاني لا يفيد العلم آه اقول قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى مرادا كاف في التكليف وهو ليس مسئلة اصولية حتى لابد فيها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة الاصولية التي هي ان هذه الالفاظ بطريق الوضع او بطريق المجاز لا يحتاج الى تفهيمها للتكليف فالاولى ان يقال ان الثاني اي الاحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة التي لم يتعرض بيانها كما عرفت في ثمرة الخلاف سلطان

٣٠

قوله لفهمها المخاطبين بها آه بيان الملازمة ان الشارع لو كان وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني كانت مرادة عنده عند عدم قرينة كما هو شان المعنى

...

بالتقريب الذي ذكرنا بوجوب فهم النقل والوضع وبقائهما في المعاني الحقيقية فيما لم يوجد قرينة واما فيما وجد فلا يجري الدليل وقد يجاب بان فائدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال اذ لو نصبت قرينة في كل استعمال لا ينتفي فائدة الوضع ولا شك انه لم يفهم الوضع المخاطبين ولم يعلمهم الوضع والنقل لم يستغن عن القرينة في الاستعمال وانت خبير بانه لو تم لكان دليلا آخر على المطلوب لا تتميما لهذا الدليل وبعد اخذ هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام بخصوصه حيث كونهم مكلفين واشتراط الفهم في التكليف اذ يمكن تقرير الدليل بطرح ما في هذه المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لفهم والثاني باطل بما ذكر

عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل
ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا
الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق
شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية

اقول هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول بدون لفظ

وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل
نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران
على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض
الشئ لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشئ قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على
البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على
الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهوم الكلي ويقع
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين

على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر بنحو

هذا الاعتبار ان يقال للسورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها

حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما

كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة

فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا ينفي

لنا وتوقف بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين

ولان كان المنقول عن دليلهم مشاركا للدليل المثبتين

اصل

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه

ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين

ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في

النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه

ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق

المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على

الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا

في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء

اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود

العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل

النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق

واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا

المجموع المركب لكن احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل

بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا

كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحوه قلت لم ارد بوجود علاقة

الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما معا فيكون

من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم ليرد ما

ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة

كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ

ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع

للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا

---

٣٣٣ اطلاقه كون المراد اما هذا او ذاك بان يقع

المعنى الذي ذكره صاحب

المفتاح وليس المراد ان المستدل

الكلام في ان الوحدة وان لم يكن داخلة في المستعمل فيه

لكنها ثابتة في الاستعمال

ميرزا مير سلطان

قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة اه اعترض عليه بان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من معنيه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنيه واجيب بان قوله والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع له اللفظ بناء على

٣٢٤

على كونه حقيقة في التثنية والجمع ايماء في قوله نكر المفرد بالعطف والظاهر اعتبار

الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه

هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاول بعضهم له بالمسمى تعسف لا يخفى وح

فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان

يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته اخرج المانع

مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه

موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق

الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة

ان لرح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع

معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا

معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدل انتهى

الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا

عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم و

الجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا

وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في

نعم القائل ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم عينيته يبين الوضع والاستعمال ... حقيقيا لم يلزم ايماء بصفة الانفراد فلم يلزم اجتماع النقيضين

المجموع لم يكن مستعملا فى مفهوميه فيرجع البحث الى التثنية ذلك استعمالا له

فى مفهوميه الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص

المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان فى التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف

المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من

المفرد فان افاد المفرد المتعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه فى حجة ما

اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور

بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفى صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا

واحتج من خص الجواز بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه

ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجىء

التعدد فى النفى حجة من جوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل

من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان

الماهية لا بشرط شىء وهو متحقق فى حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون

حقيقة فى كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك

اية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شىء بل هى بشرط شىء

واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر فى الجميع عند التجرد

ماهية: لا بشرط: مطلقة
بشرط لا: مجردة
بشرط شيء: مخلوطة

عن القرآن قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه (١) احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف للنبي
ولو مجازا (٢) وثانيها ان الآية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
فكان دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي
مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ مرادا به
في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق (٣) وثالثها انه
وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من
الدليل ولئن كان المجاز على خلاف الاصل (٤) ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة
الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو

وقوله نحن بما عندنا راضون لما كان المذكور
وهو راض لا يصلح ان يكون خبرا عن
المتكلم والمخاطب جميعا
قدر خبر الاول
على وفقه
وجعل خبرا عن الثاني لكونه موافقا في الافراد ومنهم من
زعم ان المذكور خبر عن الاول لكونه ضمير المعظم وهو بعينه
[illegible]

فصل

المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم

في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون

فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين

انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة

فلانه من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل

البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء

معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا

هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية واذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان

مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار

ارادة المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة

المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن

ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان

استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا

في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة و

مجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في

احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب لما نقين عن

حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما

ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيهما خروجا عن محل

النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما

مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة

يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول

فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى

المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثلا ان تريد بوضع القدم في قولك

لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة و

ناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة

في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجا

تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان

ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع

في المشترك لنا تجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة

قوله
مثلا ان
تريد بوضع القدم
فالمنع ان الدخول لنا نفيه
الا الدخول حافيا وغيره كلي دون
ما دعاك من بيان ان المصنف حمل الدخو
على دخول الجزئي في الكلي وقد عرفت ان الدليل لا يكون
توجيهه بوجه ينطبق على محل النزاع وانما لم يحمله على دخول

اي حجته

مجازا باللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا بعانده وحيث كان المعتبر في استعمال

المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين

بناءً على الاعتبار الاخر وكلاهما متجه لكن قد عرفت ان النزاع لعويه معنوي لفظيا

ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد

بجملته وانما اريد منه البعض فيكون فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني

في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر فصل

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى

وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب

هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله تعالى عنه

انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف

الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب

هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة

وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة

بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها

شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه

الأول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا

وذمّه العقلاء معللين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب

لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها

لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك

لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة

اصالة عدم النقل اليه يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما

منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة

اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه

سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا

للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن

امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر

والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور

بالحذر ولا دلالة له في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او

اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن عند

قيام

قوله في الصفحة ٣٣ ثم الآية وآية ذلك جواز الاستثناء منه أه اقول المراد من جواز الاستثناء صحته لغة وعرفا بمعنى ان ذلك غير ممنوع فيها وغير صارف للمستثنى منه
عن ظاهره بمقتضى اللفظ فيقبل الا وقوع الاستثناء منه بدون ان ينكره اهل اللسان ويستقبحوه فالجواز بهذا المعنى نظير جواز الرفع على البدلية في الاستثناء من كلام غير
موجب وجواز نصبه ايضا وجواز تذكير المصدر الواقع صفة للمؤنث وبالعكس ولا يخفى ان وقوع الاستثناء جملة ان ينسب المذاق اهل اللسان وان يكون مخالفا للظاهر

العموم كما قالوا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية وامثال ذلك لا يبصر فاذا
في وقوعه منه الاستثناء على العموم الا ترى انه لو فرض بطلان هذا العموم المفهوم بمعونة الاصل لم يستحسن
الاستثناء بالوجدان وعنه هذا التقرير انه فعت الايرادات الناشئة عن سوء فهم المراد ملا مير زاده

منها ان
جواز الاستثناء لا
يستلزم الا جواز الشمول لا
تحققه في الواقع بناء على حمله على الصحة ثم
نظرنا ومنها انه بعد التسليم لا يستلزم الا صحة الشمول
في الجملة لا الشمول بالمعنى المعتبر عند الاصوليين لجواز مثل قولنا
اكرم شاملا من العلماء الا زيدا ومنها انه على تقدير تسليم استلزامه للعموم
بهذا المعنى ايضا لا يلزم كونه العموم معنى اللفظ بل يمكن ان يكون الاستثناء قرينة
على كونه مرادا وانت بعد اتقان ما ذكرنا تقدر على دفع هذا وشبهه فتامل منه ره

ايضا في صفحة ٣٣ قوله على ان الاطلاق كاف في المطلوب أه اورد عليه بان هذا انما يستقيم لو
اعترض بان الدليل لا يدل على عدم دلالتها على الندب ايضا بطريق الحقيقة كما في الدلالة المذكورة اما لو اعترض
بانه لا يدل على ان جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الآية الذي مخالفته مذموم
بعض الاوامر فلا يحسن هذا واقول هذه العبارة تحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة
في ضمن بعض افراده في الندب ايضا كما انه حقيقة في ضمن بعض افراده في الوجوب
لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر بدون التقييد بقيد يخصصه
بتلك الافراد التي للوجوب كما لو صرح به من وجوب تعليق الذم
والتهديد بما هو مناطه ومتعلقه حقيقة لا بالاعم منه
وما لا يكون منشأ الذم والتهديد بما هو
ثم لو كان اضافة الامر للعهد
لا يلمس ذلك لكن
الكلام على تقدير اطلاقه على ما قرره السائل الثاني انه لو كان الامر حقيقة في غير الوجوب كما انه حقيقة فيه بان
يكون مشتركا بينهما لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر من دون ان يقيده بقيد يخصصه بالامر
المستعمل في الوجوب بمعونة القرائن وهذا ايضا حق الا انه لا يلائم السؤال لانه مبني على عدم الامر فالذي

الاول بين المعنى اللغوي فصار الحاصل انه لا في مقابلة الاستدلال الاول ومعارضته له باقوى منه

اعلم انهم زعموا نزلت التكاليف الفرعية لعدم كونهم
مكلفين بها كما هو رأي ابي حنيفة وهو باطل عندنا
لانه وسير
عليه كما تقرر في
محله وعلى الثاني لا يتصور
وجه للمعارضة والمنافاة وانما
اورد بين الشقين مع ان الظاهر هو الثاني
اذ لولاه لم يكن وجه ظاهر لتعقيب قوله تعالى وان قيل
لهم الآية بقوله وبين هو منه لكنه بين لان المستدل لم
نحو

الاعم استحقاقا وانما سواء استحق وجوبا وايجابا
انه عبر من المعنى الاول بالايجاب ومن المعنى الثاني
هو اخص من المعنى الاول بالوجوب اتفاقا
لتوقف المطلوب عليه ولعله للاشتهار
لفظ الوجوب في الثاني دون
الاول اذ المشهور
انما حصل
في ضمن لفظ الوجوب واما الايجاب فهو باق على معناه

ويكون التقسيم ناظرا اليه والجواب ان احتمال ٢ ٤
العذاب يستلزم الوجوب كما زعم المستدل فان كان
بالنسبة
الى البعض فاما
حقيقة ومجاز والثاني
خلاف الاصل فيتعين الاول فان
كان في الباقي بالنسبة فاما مجاز وهو ايضا منفي
بالاصل مع انه خير نادر في المطلق واما حقيقة فهو يستلزم
للاشتراك وهو ايضا منفي بالاصل وايضا على تقدير كون

فجزاؤه جهنم خالدا ومن احيى نفسا فكانما احيى الناس جميعا وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن الآية مع ان عمومه مما اتفق عليه اصحابنا وجميع علماء العامة ايضا وقصة
على عليه الصلوة والسلام مع ابن مسعود مشهورة ونظير ذلك من وجه قول الشاعر فكل حتف امرئ

تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية انتهى وفي
الكشاف ان ابن عباس وافق عليا عليه السلم وحكى موضع باهلته لا عنته وحكم بعمومه لانه القاضي حكم
بعمومه في تفسيره سورة ... قوله قلنا اضافة المصدر عنده عدم اه قد عرفت ان اتمام الدليل بدون افادة العموم
ممكن بانضمام اصالة عدم المجاز والاشتراك لكن المستدل تنزل عن اتمام الدليل بذلك واثبت انه
العموم ويمكن ان يوجه كما ان الامر يستعمل في الوجوب كذلك يستعمل في الندب اتفاقا اذ لم ينكر احد كون

مثله ايضا من الاحتياج الى قرينة وقرينتين لكن لا يخفى ان عموم الامر يجب ان يخصص خبر بعض الاوامر
الذي نقلنا استعماله في الندب اتفاقا فلما حصل التخصيص جنح في اثبات المطلوب الى كون الاشتراك
المجاز خلاف الاصل لتحصيل المطلق عموما فلا حاجة الى الاثبات عموم الامر نعم لو ثبت باب التعليق على مجرد
مخالفته الامر دليل على عدم دخلية امر دون امر في ذلك بل المدخلية للامر من حيث هو امر لكان وجها لكن

المدينة سيجيء فهو نوع بال استعمال اللفظ الموضوع للمعنى
المطلق في الخاص مجاز قطعا لكونه مستعملا في غير
الموضوع له ومعنى قولهم انه يصح استعماله في
الخاص من حيث كونه فردا للعام
حقيقة انه يصح تعليق
الحكم بالمطلق
من حيث تعلقه بفرد منه بان يكون مقصود المتكلم وما
في ارادته في الواقع هو ذلك الفرد مع استعمال اللفظ في
العام الكلي وتعليق الحكم به لا انه اراد من اللفظ واستعمله
فيه ضرورة ان المراد من الرجل في قوله تعالى وجاء رجل من
اقصى المدينة ليس هو حبيب النجار وقد حقق المحقق
التفتازاني في بحث البيان من التلخيص هذا المعنى وأوضحه
نعم

قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك

محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان

المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان

يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو

ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم

غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة

معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى

افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل

ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية

فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب

اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة

مطلق الامر **الرابع** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم

على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض ولا يمنع كون

الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى وويل

يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا

فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان

المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول

جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا

معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل

لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى

رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه

للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم

وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع

من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان

اهل اللغة قالوا الفرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة

السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب

لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب

يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل

مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب

قوله فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم آه ٤٣ ٤٤
اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع
بل الذم و
الويل كلاهما بسبب
التكذيب وعدم اعتقاد
حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون الامر
للوجوب فان تكذيب النبي ايضا يوجب
الذم نعم لو ثبت ان تركهم للركوع بسبب ما ذكره و
اما قوله فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع فان اراد

ان مطلق الامر للوجوب وان لا ماصح الذم على مجرد مخالفة
وثبت انه يصح بغير الوجوب ايضا والالم يترتب
الذم ولكان للمنع طلب ان يقول لما كان
لغيره ايضا حملنا عليه فتركته كما
مر ملاحظ قوله وهو معنى
الوجوب آه اقول
ان اراد بكونه
معنى الوجوب انه معنى جملة او ردافه و لوازمه فالمراد بالمعنى
هو المعنى الالتزامي وشبهه لا المعنى المطابقي والتضمني
فلا يرد ان مجرد الرد الى الاستطاعة لا يستلزم الوجوب
وانما يلزم لو كان امر فاتوا للوجوب ملا مرزا ره

انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل

المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين

بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا

الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما

لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك

بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان

مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة

انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك

المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير

وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه

مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله في كل منهما

استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل

حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة

والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين

وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر

المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني

فيتساويان وليس كما توهم ان الاستعمال في القدر المشترك لسان وقع فيطى

غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين

وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم

يقم عليه الدليل احق احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها مشتركة لغة

بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف

والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال

وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء

الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى

العرف الشرعي بحمل الصحابة على كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان

يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد واحدهم على صاحبه امرا من الله

سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي

الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان

التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذی ذکرناه وهذا یدل علی قیام الحجة علیهم بذلک حتی جرت عادتهم وخرجوا
عما یقتضیه مجرد وضع اللغة فی هذا الباب قال (ره) واما اصحابنا معاشر الامامیة
فلا یختلفون فی هذا الحکم الذی ذکرناه وان اختلفوا فی احکام هذه الالفاظ
فی موضوع اللغة ولم یحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا علی ما بیناه ولم یتوقفوا
علی الادلة وقد بینا فی مواضع من کتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن
احتجاجه الاول انا قد بینا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر فاما ثم
ان مجرد استعمالها فی الندب لا یقتضی کونه حقیقة ایضا بل یکون مجازا لوجود
امارته وکونه خیرا من الاشتراک وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة فی
الشیئین او الاشیاء کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلالة علی الحقیقة انما
یصح اذا تساوت نسبة اللفظة الی الشیئین او الاشیاء فی الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او ربما اشبه هذا من علامات الحقیقة والمجاز فلا وقد بینا
ثبوت التفاوت واما احتجاجه علی انه فی العرف الشرعی للوجوب فیتحقق ما
ادعیناه اذ الظاهر ان حملهم له علی الوجوب انما هو لکونه له لغة وان تخصیص
ذلک بعرفهم یستدعی تغییر اللفظ من موضوعه اللغوی وهو مخالف للاصل
هذا ولا یذهب علیک ان ما ادعاه فی اول الحجة من استعمال الصیغة للوجوب

والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران

او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه

موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما

العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة

تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان

الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو ثبوته

بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة

على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشيا استعماله

فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد ره على الاشتراك بين الشيئين والجواب

الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه

لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها جوابها و

احتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال

بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فايدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا

المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان

شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي يشكل التعلق في اثبات وجوب امر

بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم **اصل الحق** ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار

فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا

بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة

من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا الابماذا هي لنا ان المتبادر

من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كا

لزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان و

لازمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم

لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال

لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة

والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول

اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء

منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني

المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على

صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقرب من ان هذا انما يدل على
عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة والجواب
انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل و
اين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه
لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي
يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة لعل التكرار
انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه
في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو
انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة و
ايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك
تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده لو تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في

ضمن الأمر ما نفاه عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الأمر الذي هو في ضمنه فان كان

دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من

السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج

من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو

كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة

حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال

فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا

واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار

وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من

انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف

والجواب على نحو ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من

اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر

الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل

ذهب الشيخ رحمه الله الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رحمه الله

هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل عليه

قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى الى آخره قيل يرد
عليه ان الفعل الصادر في المرة الثانية كما هو فرد
للطبيعة من حيث هو كذلك كان فردا للطبيعة
المقيدة بالوحدة المطلقة وان المراد بكونها للمرة لكنها
تحققت الطبيعة من حيث انه في ضمن هذا الفرد
تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه
وكما انه يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد
لكنه في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتفرقة
٥١ بانه اذا كانت لطلب الحقيقة كان ممتثلا بالفرد
الحاصل في الزمان الثاني واذا كانت لطلب المرة لم
يكن كذلك
تحكم بحت انتهى
اقول انه تعالى الى الفرق
بين الماهيات والمرة ابا الاول
يصدق على المجموع بخلاف الثاني والاول

تتمة حاشية او غير مكرر ولانه لو صح دل على فرد جها عن الامر المكلية فبلغو التعرض له ثانيا وتوجيه ان يهنا بنبه اكيب بملاحظة في نظم الكلام ليتم الدليل وهو قولنا من
غير تناقض وتكرار فلو قيمة ناه بالمادة والصيغة معا بان يكون المراد ان ذلك التقييد صحيح من غير ان يناقض شيئا من القيدين شيئا من مدلول المادة
والصورة لدل على خروج المقيد عن مفهوم المادة والصيغة ولكن لم يدع السنة ل في المقدمة المطلوبة بل ارادة عدم التناقض مثلا بالنسبة الى المادة

ذلك وقد ذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى

ومنهم البعض من المخالفين كالحاجبي والشافعي والقرى وصاحب المنهاج

الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا و

هذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل

والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة

له عليهما حجة القول بالفور امور ستة **الاول** ان السيد اذا قال لعبده اسقني

فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا

افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان

العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما

تكون الصيغة فيه مجردة **الثاني** انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم ع

بقوله سبحانه مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه

المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم

عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب

ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدليل

على التقييد قوله تعالى فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف

اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر زمنة الامكان اتفاقا والتقييد لانه غير

معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يوخر

الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه

واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من

خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالوصرح بجواز التاخير اذ لا

نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير ممتنعا اذ يجب

ح تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما اذا كان ذلك جائزا فلا لتمكنه من الامتثال

بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من

ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله

سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها ح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و

قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل في الفور واجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا

يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا

ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان

العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه

بسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الأمر في الآيتين على الندب والا لكان

مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل

الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل

طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب

وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على

غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما

بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال اما مطلقا

واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى

الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه

طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بخصوصه كما مر

في التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد

بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد

به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة

بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات و

الامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال

بلوازم الماهيات وبحجة الدليل العقلي المجرد عن النقل كما سبق مرارا من ان العقل لا مدخل له في اثبات اللغة و

اطلاق القياس على هذا المعنى وان كان خلاف اصطلاح الفن لكنه من مصطلحات العلوم التي يستمد منها هذا العلم

في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما
الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه
موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدهما
فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير
بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه
خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان
في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم
خلافه **فايدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في
اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل
فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك
يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق ره
الاحتجاج ولم يرجح شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الآن الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى

الأمر الفعل في جميع الأزمان وإن قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد

سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وإن كان صحيحا الا انه قليل

الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم إذ بهما

فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها

على ان الأمر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل

على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك و

انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الأمر وهو الآيات المامور فيها

بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط

الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان افادة الوقت الاول على ذلك

التقدير بعض مدلول صيغة الأمر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الأمر الفلاني

في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته

ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان

الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث

يعصي المكلف بمخالفته بقي مفاد الأمر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مسلم

ثمة حاشية ذلك الحكم المتلقين عند النظر الصحيح كما وضحناه دونه فيما قيد من ان طلب الفور ... ومن يعد ان علم بقيض خصوصية الزمان المعين كما قال بما نسواه
كان الدال عليها نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا ينفع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة
كما اذا دل دليل خارج على كونه واجبا موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته ومنشأ الاشتباه هو خلط
بين كون تخصيص الفعل في الوقت المفروض واجبا وبين التوقيت فان الدال على الاول لا يدل على الثاني اذ التوقيت هو التقييد بالوقت ومجرد كون ظرفية الوقت مطلوبة

كلامهم ارادة المعنى الاول فيتضح القول بسقوط الوجوب **اصل**

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك للتخيب بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا ونفرق في ذلك بين السبب وغيره انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

٥٧

الثامنة او لا وبالسبب او وجوده لزوم لوجود المسبب وبغيرها هو سائر اقسام العلة الناقصة من عدم المانع والعلة والجزء ان قلنا به حوله في النزاع على ان الشرط بالمعنى المذكور ... دل الشرط العقلي والمقدمات العادية داخلة في القسم الثالث اذ يصدق عليه عرفا انه ما لا يتم المامور به الا به وان لم يصدق عليه الشرط

على حصول شرط كالنصاب للزكوة بان يكون الطلب على تقدير حصول الشرط حتى لو لم يحصل لم يكن مطلوبا فان صيغة الامر وان كان المتبادر منه ان يكون مطلقا غير مقيد بشرط الا ان لفظ الامر ... ودل الامر من على سواء الى المطلق والمقيد ولا يختص بشيء منها لا نصا ولا ظاهرا

اي حال كونه مطلقا عن التقييد بالمقابلة الاصنف من المقدمات وح قوله شرطا كان او سببا نوع تفصيل وبه تعقب وعلى الاول يتوجه ان قوله مع كونه مقدورا

السبب انه مع وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال

ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج

ويبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة

للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه

محل تامل ولعله لم يتعرض لتحقيق حاله هنا بما يهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف

والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع

وان القدرة غير حاصل مع المسبب بدون السبب فيبعد تعلق التكليف بها

وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسبب لعدم تعلق القدرة

بها اما بعد الاسباب فالامتناع واما معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها

فحيثما ورد امر متعلق ظاهرا بالمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب

حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه

لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط

الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب

اليها

قوله هذا كما تراه ينادى بالمغايرة آه وذلك لان حاصل كلامه انه اذا ورد امر مطلق بشىء له مقدمة فهل التكليف بذلك الشىء مقيد بوجود مقدمته فى الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا فعلى الاول لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل اذا لم يتحقق وجود المقدمة ولا يجب تحصيل المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق اولا لان الوجوب ح مشروط بالاتفاق وقع على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط وعلى الثانى يتحقق استحقاق العقاب والذم

الاصل مقصور على مواضع معدودة لا ينبغى ورها وغاية ما ذكر تم كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة عدم لزوم فعل المقدمة على ما هو اللازم من الاطلاق فجوابه انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل الظن بشهادة قراين الاحوال والثانى اللفظ الذى يسبق منه المعنى الى الفهم ويتبادر وان لم يكن نصا فيه وقد يق لهذا المعنى السابق ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة فى تقديمه على الاصل ورد نتيجة ما ذكرته ان الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشات من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام فى المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره حيث يستدل باحتمال اللفظ للامرين وعدم ترجيح احدهما على الاخر واما تقديمه على الاصل والعمل به دونه فخارج عما نحن فيه فلا محذور اره قوله ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف آه اقول وجه المغايرة انه خلاف الاصوليين على المشهور فيما هو مقدمة للواجب المطلق هل هو واجبه ام لا بعد

عنه انتفائه لانه ممتنع بانتفاء ارادته فصار الحاصل ان عند عدم السبب الذى هو جزء اخير للعلة التامة او نفسها يغير مقدور للعبد بل ممتنع وعند تحققها لازم الوجود اى بغير قدرة العبد وارادته وجودا وعدما يتفى عدم جريانها فيما ذكرنا وفيه انه يلزم على هذا ان لا يتحقق التكليف الا حين تحقق الفعل ووقوعه بارادة العبد او حين استناد انتفائه الى انتفاء ارادته بان لا يتوسط بين انتفاء الارادة وانتفاء الفعل انتفاء شىء من الشروط الناقصة الغير المستتبعة للفعل وذلك كما ترى وحينئذ يمكن الاستدلال على المطلوب بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوة المنبثة فى العضلات واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات واستتباع الاشياء للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان المراد بفعل المكلف ان كان معلوله القريب فلا نم انحصار تعلق التكليف فيه وان كان اعم من ذلك فمسلم لكن لا يجدى نفعا اذ المسبب فعل توليدى للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما انه محل المقدمة ويستدلون عليه بحسن المدح والذم عليه والحق ان

ايجاد المسبب وفيه نسبت النسبة الى السبب والى ايجاده ايضا اخر غير الايجاد الاول و الثانى باطل لانا نعلم بالضرورة ليس ههنا الا تاثير اختيارى واحد من المكلف فى السبب وليس ههنا تاثير اخر دراته فتعين الاول وهو المطلوب وبالجملة ليس اتيان المكلف بالسبب المطلوب فى التكليف فعلا اخر

يتوجه عليه ما ذكره من الترديد وليس فى التقرير الثانى به فعد فان قلت مراده ان الايراد المشتمل على الترديد مبنى على ان له فعلين متغايرين فانهين به وكل منها صالح للتعلق التكليف وقد بين فى التقرير الثانى ان لا فعل له هناك يتعلق به التكليف سوى ايجاد السبب

انه يجرد ملاحظة تعلقه بالمسبب مع قطع النظر عن انه بالذات او بالعرض تنى اين يلزم عدم تعلق الطلب بايجاد المسبب على هذا النحو مع قطع النظر عن كونه ايجادا للسبب ايضا

قوله لانه يحسن لصيغة الامر دلالة آه اقول ما ذكره يرجع الى دليلين الاول ان الدلالات باقسامها الثلث منتفية فلا وجوب للمقدمة اذ لا دلالة عليه وجوابه انه ان اريد
بعدم الدلالة عليه انه لا لزوم بينا بين وجوب ذى المقدمة ووجوبها فممنوع ولكن لا يلزم منه نفى اللزوم اصلا لجواز ان يكون هناك لزوم نظرى يعرف بالدليل ويكفى هذا القدر
لصحة التكليف وان اريد انه لا دليل عليه اصلا فلا وجه بين بنفسه فحكم الاصل يجب الحكم بعدم وجوب المقدمة فالخصم يمنعه ولا يتم الا بمنع جميع الدلالة وهذا ان صح لم يعم الحكم

العقاب على تركه فعدم الممتنع بسبب امر حرام وما حاصله ان خلاصة المنع مشتركة بين صورة النقض في
اصل الدليل فان قلت بعد ترك المقدمة لما كان امتناع الفعل امرا متحققا معلوما قبح طلب حصول الفعل
من الحكيم قلت لو تم ذلك لكان تكليف العاصى المخالف للامر كالكافر او مسلما فيما لحصول العلم بانه لا يقع منه
اصلا وان لم يعرض لصدور الفعل منه امتناع من جهة اصلا بل كان ممكنا جايز الوقوع في نفس الامر بد ولكن
امتناع ذاتى وخارجى وحاصله ان العلم بعدم الصدور او امتناعه لا يستلزم القبح الا اذا وجد الفعل وطلب

لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط في تحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم
عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا
بانه لا يقصد ولا يشعر فيها الى عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعى ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء
شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فهم امره من حيث انه مشروط بذلك الشيء فيفهم منه طلب ذلك الفعل
طلب ذلك الشيء ايضا لما مر آه   قوله ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر آه قال في الحاشية كلام تقول

ايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي
لزوم وجوبه لوجوب المشروط لما ساق   قوله وتاثير الايجاب في القدرة آه وهو بالنصب عطف على المقدور
الاول اى الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذى المقدمة
غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه
فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها دار ومن اثاره لزم الدور ح تقول حصول ذى المقدمة عند جواز

العارفة في المجازات عن المعانى الحقيقية والخصم
لا يدعى الا الظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذى المقدمة
مع عدم
الصارف وقرينة الا
انه يدعى عدم الفرق
بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة
المدعى وفيه نظر لان النزاع انما هو في الملازمة
العقلية بين وجوب ذى المقدمة ووجوبها لا في
الدلالة اللفظية الظاهرية للامر بالشيء على وجوب مقدمته

او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق كما لزم عند
عدم وجوبها لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير
مقدور لم يتفاوت الحال في وجوبها وعدمه لان
تاثير ايجاب المقدمة في مقدورية
الفعل على تقدير انتفائها
غير معقول بل
حال
الفعل على تقدير عدم المقدمة حال واحد سواء وجبت المقدمة
او لم تجب وما يتخيل في الفرق من انه على الاول نشأ الامتناع
من ترك امر مباح وعلى الثاني من ترك امر واجب ففيه
ان الامتناع المذكور ان كان يستلزم قبح التكليف بالفعل
المذكور عند العقل لم يتفاوت الحال بتفاوت سبب
الامتناع وان لم يستلزم ذلك بل انما يتحقق القبح بشرايط

اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى

بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف

وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر

بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب فيه عندي

قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو

ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك

شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض

الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه

واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض

يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله

حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه

واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء

لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد

القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقد

ورو تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي

بالاختيار لا بما في الاختيار والكلام انما هو فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور الخارجية سوى ارادة المكلف واختياره

يمتنع ذلك كما عرفته صح

لأن الخطاب بر شيث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول بنبه يوهم ارادة الشرعي

فبنكو وجواز تحقق الحكم العقلي هيهنا دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني

منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك

عن تركها **أصل** الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده

الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا

بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا

الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل

النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق

لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما

العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ على النهي عنه لخرج الواجب

عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه

ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء خروج الواجب عن كونه واجبا

بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا

النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان تحصيل الخلاف هيهنا انه

اصلا لا اثباتا في الضد بمعنى الترك فلا يكون محل النزاع بعد عدم اطلاقهم محل النزاع نعم يمكن ان يكون مراده انه لا خلاف فيه باعتبار النفي والاثبات وان كان خلافه ظاهر النكرة الواقعة في سياق النفي لانه لا خلاف فيه اصلا باعتبار العينية والاستلزام سلطان ره

ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم

بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ففصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا

واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء

في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة

فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب

ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص

ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فان شرطها اللزوم العقلي او العرفي

ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد

الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك

مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك

ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة

الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله

او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما

ان النهي عن الجزئيات بالعرض لا يستلزم النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل ملا صالح

ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا

يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية

المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين

وبياضين والا فاما ان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر

الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان

كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بأقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين

لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي

عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما

مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة

مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو

الامر بضده لكون ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل

ضده امرا متناقضا كما يعد تفعله وتفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه

تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم ان الامر

بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده

الذي هو نفس المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعهم الى تسمية فعل

لا ينافض طلب النقيض الآخر الا انه تكليف بالمحال

الا ترى انه لو فرضنا وقوعه من غير حكيم عدل

بل من جاير سفيه لم يكن في ذلك خلف وكذا الخبر

عن

النقيضين

انما التناقض فيه في

المخبر به لا في نفس الخبر فبعد ما

وجها آخر غير لزوم التكليف بالمحال غير

جيد فان قلت المشهور ان طلب المحال بعد

العلم بالاستحالة من العاقل مستبعد الوقوع مع قطع النظر

...

منهم الفاضل الشيرازي صالح ره قوله او مثلين لم

يجتمعا في محل واحد اه اما الضدان فلان

ذلك معتبر في مفهومهما واما

المثلان فلانهما لو اجتمعا

لزم ارتفاع

الاثنينية

اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها لانها مشتركة بينهما

ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا كانت العوارض

ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تركب

ثانيا لانه فرع الاثنينية ملا صالح قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة

الامر بها اه فيلزم اتصافها بكونها مأمورا بها ومنهيا عن

ضدها وانه ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثاني باعتبار

المامور به تركا لضده وتسميته طلبه نهيا عنه وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت

ولو ثبت فحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن اخت

خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب

للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد

الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع

احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده

وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع

كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان

الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب

يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعي الاستلزام

واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم

ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من

محل النزاع في شيء اذ الخلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من

الترك والاخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية

فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع

من الترك وأين هو من ذلك وأنت إذا أحطت خبراً بما حكيناه في بيان
محل النزاع علمت أن هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج
لإثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى أنه عين
النهي لا على أصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب إنما يتم على التقدير الثاني
فالتحقيق أن يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الأول
مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني
الوجه الثاني أن أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم إلا على
فعل لأنه المقدور وما هو هنا إلا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما
ضد للفعل والذم بأيهما كان يستلزم النهي عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه
لأنه معناه والجواب المنع من أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل
سلمنا لكن يمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا
نزاع لنا في النهي عنه واعلم أن بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام
منحصراً في المعنوي فقال التحقيق أن من قال بأن الأمر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده لا يقول بأنه لازم عقلي له بمعنى أنه لا بد عند الأمر من تعقله
وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى أن العقل يحكم بذلك
اللزوم

اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فيصد ور ذلك الامر منه

يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك العقل فالنهي عن الضد الازم به بهذا المعنى

فهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر

بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا

كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في

قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم

صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى

الذي ذكره تعسف بحت بل فيه بتية واحتج المفصلون على انتفا الاقتضا

لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما

ان فعل الواجب لكن هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به

واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق

انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل نخص ذلك بالسبب

وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو

محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انكم ان اردتم

بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم

الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجويز منعنا الكبرى ونمنع الملازمة بمنع
ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم
لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل لا يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في
العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم انه لا ينكر العقل تحريم احد
امرين متلازمين اتفاقاً مع عدم تحريم الآخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وفيه نظر
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو ثبت

ابو القاسم

قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في
ضمن فعل من الافعال والا يبقى وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحاً لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم و
بشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم
القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في

البعد من ذلك ان يكون رفع ظلم الغير الموجب
للقتل حراماً لكونهما معلولي علة واحدة وهي حز الرقبة
فيكون
القاتل لمسلم بهذا
الشخص فعل افعالاً ثلثة
كلها حرام ولو فرض عدم ترتب
شيء على قتله غير انه فوت نفساً معصومة
فقد حرم من ولو فرض مباشرته لفعل الحرام من
غير ترتب شيء عليه فقد حرم ما فعله وبالجملة ما ذكروه
في هذا المقام بعيد عن الصواب جداً

كذا فتدبر واقول قد ذكروا في تقرير شبهة الكعبي انه ما من مباح
الا هو ترك حرام فان السكوت ترك للقذف و
السكون ترك للقتل فترك الحرام واجب
ثم اورد عليه انه ليس عين ترك
الحرام غايته انه لا يحصل
الا به واجيب
بانه وان لم يكن عينه الا انه لا يتم الواجب الا به وهو كاف
في نقض دليل الكعبي بان الصلوة قد تكون مما يترك
به الواجب فيكون حراماً لانه سبب الحرام فيكون حراماً و
انت تعلم ان جميع ما نقض يدل على ما الاصرار الكعبي ان كل
مباح ضد للحرام فضده لو كان مقدماً على ترك ضده الآخر
بالتقدم الذاتي لكان سبباً مستلزماً له لا شرطاً غير مستلزم

ضمن فعل من الافعال فيكون واجبًا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف

عن الحرام لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث

نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء

جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف

وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن

يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض والاصبر فيه

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم

انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس

بينهما علية ولا اشتراك في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم

لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك

المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر

مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع

انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول

بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان

الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد

69

هو ذلك الجسم الذي هو محل الكون فيكون خلوا عن كل فعل في هذه الصورة ايضا لما مر آنفا وههنا

تم تسلم توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر وفيه دور لانه يلزم توقف فعل الضد على ترك الضد الاخر وترك الضد الاخر يتوقف على فعل هذا الضد الاول وهو دور ظاهر واجيب عن ذلك

واحد ← واحد
شخصي نوعي

ثمة فاشبه بالعدم عليه ولعله يتحقق في جميع الصور بعدم بعض اجزاء العلة سابقا عليه عدم عدم الضد لا يمكن خلافه وانت خبير بان مدخلية نفي الضد في ترك الضد ثانيا لا يكون
من حيث انه ضد لان الضد من حيث انه ضد ومانع انما يستلزم عدم الضد مقارنا له وواما فيما بعد فلا بد من جميع الافعال من المباحات منافيا كان او غير مناف لهذه المدخلية
فان الاشتغال بالاكل والشرب وانشاد الشعر والفكر واشباهه يمكن ان يكون شاغلا من الشوق والالتفات الى الزنا وان لم يكن ضدا له ودافعا لكن ذلك لا يضر
المصنف لانه لم يأخذ في الجواب وجوب الاشتغال بضد الزنا اصلا سيما من حيث انه ضد نعم لا ينبغي الجواب من قبل من اخذ الضد من حيث هو ضد مانع من نفي الحرام وجعله

من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به

واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما

بواسطة ما هنا مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون

منهيا كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة فذلك لا ينافي

التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد

الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول

وحيث رجع البحث هيهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه

فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول العلم

بكون الضد منهيا عنه لتحريم فعله وان كان فعله واجبا موسعا لكنه لا يصح في

الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به

وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف

واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر

واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم

الواجب الا به يقتضي تماميته الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل

على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على

ثم ان كلا منها من الواجبات المعينة واجبا اذ ما من محرم او واجب الا وهو ممكن الامتناع في اى وقت فرض فلا يكون شيء منها واجبا ولا محرما لان الامتناع مشروط
بالامكان فتامل وقد يجاب بان المراد انه وان كان واجبا تخييريا الا انه بعد فعل احد الخصال يصير الباقي مباحا بعد ما كان
فعدم الحاصل ان عدم الزنا قد يترتب على عدم الشوق مثلا بناء على كونه شرطا فاذا فرض عدم الشوق في وقت
مثلا بناء على عدم علمه في عدم الزنا يترتب عليه ولا يتوقف على شيء اخر عنده ففي هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل

في ذلك الوقت او باتيانه في ثاني الحال فالمباحات واجبة تخييرا في اى وقت فرض ولا اثر في ذلك للاتفاق
وقوع بعض افراد ذلك القدر المشترك دون بعض نعم لو انقطع وجوب ذلك القدر المشترك كما في
خصال الكفارة لا انقطع وجوب تلك المباحات بوقوع بعض افراد ذلك المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس
كذلك واما ثانيا فلان المراد لو كان هذا القدر لكان حديث الصارف لغوا محضا ويستوى الشقان في
الجواب وذلك بان يقال في الشق الثاني ان ترك الحرام انما يتوقف على فعل مباح ما فاذا فعل مباح واحد

بهمنا ففي بحث مقدمة الواجب مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل عرفا كالصعود
على السلم للكون على السطح مما اشتهر به وتحصيل السلم ونحوه على الجدار من قبيل المقربات وليس داخلا
في السبب كما مر انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التخلف عن الجزء الاخير من العلة التامة يستلزم التخلف عن
العلة التامة وقد سبق ان السيد جوز التخلف عن السبب فيلزم هنا وكلامه على القول بجواز التخلف عن العلة
التامة وفيه ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان هذا الجزء الاخير علة تامة وله ايضا جزء اخير وهكذا فيلزم

الا ان السبب المذكور جزء تام فيه بل ... قوله من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اه اما ارادته الضد فلانها
جزء من اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل
الاختيار ممتنعا وفيه بحث لان الصارف عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفائه
يعني وجود الداعي الى المامور به مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على الوجود يستلزم
توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد ونفي انتفائه يعني وجود الداعي اليه بالنسبة الى
فعل المامور به ولا تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فالداعي لفعل الضد مما يتوقف
عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف دون فعله لا يخلو من اشكال بل لنا ... فتامل

٧١

في مسئلة حتى التكليف عند علم الامر بعدم الشرط او
بالذات
وعلى الثقة ...
ان التكليف مشروط بالعدم
طريان ما يسقط وجوب الفعل
ظاهر انه هو معلوم للامر لو تحقق المسقط
واما فيما نحن فيه فهو التذكر ... الاختياري ...
التكليف كان لم يتعلق به تخيير او تعلق ايضا ...

قوله ولكن قد عرفت ان الوجوب آه بيان دفع وشبهة المذكورة فاعاد اله لعدم عادة الجواب الذي ذكره في العلاوة وليتخلص السؤال وما يتعلق به الجواب من مقدماته ويتطابقا داننت خبير بان بين ما نقل من الواجبات وانشئ سيقط وجوبه فيلزم ان لا يمتنع كون شئ منها محرما مع ان الكلام على فرض امتناع اجتماع الحرمة والوجوب في امر واحد شخصي كما هو مذهب المصنف والشبهة انما نشأت من عدم تنقيح كون معنى المامور به لا يتصور ان يقع على وجه يكون حراما ومنهيا عنه بحيث يقع الامتثال سواء قلنا ببقاء التكليف حين الفعل ايضا وعدمه اذ المسئلة اعني امتناع اجتماع الامر والنهي جارية على القولين وتوهم المصنف ان امتناع اجتماع المامور به والمنهي

من كلامه ان الجواب مبني عليه فالنا قلت

مراده من

انه ليس ملاقه

بغيره من الواجبات انه

لا يجب على جميع التقادير بل ربما

يسقط وجوبه على بعضها كما اذا حصل

الفرض منه بغيره وهو المنهي عنه قلت من البين

ان المقدمة هو القدر المشترك بين ما يقع على الوجه المنهي

عنه وغيره فان

قلنا بان الواجب هو

القدر المشترك بين ان يتحقق في الفرد

المشترك ضمن الحرام وليس عنه فلبا بان الواجب لما ادى

القدر ضمن الواجب والحرام وذلك فلنا بان الواجب بدونه كما ادى

المشترك من غير اصل ذلك يحصل بعد ما يسم من الواجب عادة الا عقلا وعادة

غير المنهي عنه نوع ان غيره ما يسم من الواجب بدون فرض

دفع الوجه المنهي عنه فانه يحصل الا ان يجب شئ فلنا على

وكذلك شرعا الا ان المفروض الا ان الوجه ليس من اصل ان

المسافة على الوجه المشروع نقطعها على غير الواجب وهو القدر المشترك

للقول بوجوبه وان وجه يسقط بفعل غير الواجب المقدمة وهو الحرام وبالجملة

يستلزم امور ثلثة احدها عدم وجوب المسافة على الوجه المشروع

وثانيها وجوب غير المقدمة وهو قطع المسافة على الوجه المنهي عنه

سقوطه وجوب الواجب بفعل غير الواجب المقدمة

المشروع ومن هنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة

بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فانهم الا ان الملكف بالمقدمة

لا يقولون بعدم اجزاء المقدمة ايضا فالمقدمة

الوجه الغير المشروع قطع من باب المقدمة

الوجه المشروع وعدم وجوب الوجه الاول

فيلزم

الثلثة المذكورة يعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير

المقدمة وسقوط الواجب بغير الواجب واما ان

يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين

والتخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة و

الوجوب والقول بان

الوجه المشروع

مقدمة

لان الاتيان بالمامور به على الوجه لا يقع الاتيان في الحرام

ويكون متجنبا له موقوف على الاتيان بالوجه المشروع

وهو ايضا قسم من المقدمة الشرعية لا يجدي لانه يلزم

سقوط الواجب بغير الواجب والعقاب انما يترتب على

نفس الوجه الغير المشروع لا على ترك الوجه المشروع

المامور به موقوفا عليه فان ذلك سفه بترك القبيح لا سفه بفعل المامور به فتدبر لما مر ان الشرد لارادة

١١٢

ارحو انسخ صفوة صه ودوا ازذهم رب قوله لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس آه لا يخفى ان خطاب

الجمع المشتمل على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والمكلف وغيره غير بعيد نعم خطاب المعدوم

الصرف بدون توجيهه الى موجود بعيد وجميع الخطابات الواقعة في القران لا يخلو من تعلق بالموجود والحكم

الصرف الاستقبالي في القران العزيز لا يكاد يتحقق ولعل ما ذكره المصنف ناسب ببعض الاصحاب اذ من

صنف

في الاصول شيئا

ولا يتحقق بذلك اجماع

يصلح للحجية والوجه الثاني فيه اشتباه

اذ الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالصبي والمجنون

انما هو الخطاب التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه والقائل

بتعلق خطاب المشافهة بالمعدومين لا يقول بكونه تنجيزا بل معلقا

بالوجود فان قلت يصير الخطاب بالنسبة الى الموجودين منجزا وبالنسبة

الى المعدومين معلقا والجمع بين الامرين التنجيز والتعليق كالجمع بين الحقيقة و

المجاز قلت لعل الخطاب استعمل فيما يكون قابلا للتعليق والتنجيز بغير جامع بين الامرين

ثم يستفاد الخصوصيات من الخارج ولو فرض كون الخطاب ظاهرا في التنجيز كان مجازا قطعا لا

جمعا بينه وبين الحقيقة او نقول قد استعمل الصيغة معلقة بشرائط التكليف اجمالا لا تفصيلا

وهو مفهوم واحد لا تعدد فيه لكن تلك الشرائط مختلفة الاجناس والافراد بالنسبة الى الاشخاص

وتحقق تكليف منجز من جميع الوجوه في وقت الخطاب ثم قد عرفت امكان منعه مطلقا ولو سلم

التفصيل فلزوم ارادة المفهومات المتعددة من الخطاب لا دافع له لاختلاف الشرائط جنسا

وعددا بالنسبة الى الموجودين ايضا على انه ح ايضا لا يلزم التعدد بالنظر الا ما كان فيه لجواز

شرط الوجود بالنسبة الى الموجودين ايضا لا مانع منه سوى ما سبق نقله من

السيد قدس روحه من ان العلم بوجود الشرط من الامر كانتفائه و

اوهم سيما في ضمن العموم واعلم ان الخلاف ههنا يمكن ان

يجري على وجهين احدهما ان خطاب المعدومين

وقت الخطاب هل يمتنع ام الجواز

لكون الخطاب نسبة

يقتضي تحقق التعلق او ممكن والقول بالامتناع على هذا لا يناسب من الاشاعرة لجريان مثله في الخطاب النفسي

مع اطباقهم على المنع والثاني ان هذا اللفظ هل هو للموجود خاصة ام له وللمعدوم ايضا وهذا ايضا يتصور على

وجهين الاول انه هل اريد به ما يعمهما او الموجود خاصة والثاني هل وضعه للموجود خاصة او لما يعم المعدوم

على هذين الوجهين فهل اختصاص الوضع او الاستعمال بنسب الخطاب وصيغته او الى لفظ الناس

والذين آمنوا اذا عرفت هذا التصوير فاتيتم على انه ليس الثاني من ان عدم تكليف الصبي والمجنون له ليس

القول به انه ليس على حدّ غيره من الواجبات والّا لكان اللازم في نحو ما اذا اتى

الحج على الثاني فقطع المسافة او بعضها على وجه منهيّ عنه ان لا يحصل الامتثال

ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال

كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم انّ الوجوب فيها

انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهيّ عنه

يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب

الموسّع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته

وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك

الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب

لانّ كراهته محرّمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل

كما سيجيء لكن قد عرفت انّ الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب

الا به فاذا فرض انّ المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب

فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه

ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا

يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا

قوله انه ليس ما خذ غيره من الواجبات آه اى من توقف برائة الذمة من سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعى ومن كونها مطلوبة بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمة

وبيانه انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوقف

فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي

مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير

تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف

عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد

الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم

الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث

فائدة لا اعلم احدا خالف فيها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين

او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع

ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور

المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال

العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد

بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع

بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه

عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هيهنا مذهب تبرّئ كل واحد من

المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان
الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما
يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فالفائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده
ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست
المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا
واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما يرد من الاوامر التي ظاهرها هذا
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى
تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا
فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان
ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا وهذان

نية كشبه الوقت لانه اما ان لا يجب عليه اصلا وهو في صورة عدم بقاء التكليف او لا يجب في اخر الوقت بل كان ما اداه في اول الوقت هو الواجب فاين اختصاص الوجوب بالاخر الا ان
يقال ان اختصاص الوجوب بالاخر معناه انه لو لم يفعل في اي وقت فرض لم يستحق العقاب الا اخر الوقت فصفة الوجوب وهو استحقاق العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه دون غيره
وفيه ان الاول والاخر فيه متساويان او كما ان الترك في الاخر انما يذم عليه بشرط الترك في الاول معه كذلك الترك في الاول انما يذم عليه بشرط الترك في الاخر نعم الترك في الاخر بصير جزء

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق

تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول

الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من

غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى

الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا

اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه

المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن

البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة

وهو الاقرب لنا على الاول منهما ان الوجوب

مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد

تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا

على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره

في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض

لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي

التخصيص ضرورة دلالته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او

على تساوي نسبة الفعل

الاخر

انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون اثما مع ظن الموت قبل الاخر
والثاني انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة
مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم
ان لا يجوز فعلهما مع الصلوة
في اول الوقت

الآخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء

اداه نفذ اداؤه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان

اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت فلا تصح

كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره

له عن وقته عاصيا كما لو اخرها الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع قلنا على

الثاني ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل

ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب

العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين

احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل

لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث

يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل و

العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى و

ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن

المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر

بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق

ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال
في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت الموسع
لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وفيه نظر ظاهر
بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال
وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان
ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في
الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس
لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم
على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند
كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء
دخل وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان
بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وجه وان كان الحكم

منكوراً في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزماً
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين
حيث لا يكون غافلاً ومع الغفلة لا يكون مكلفاً وهو كما ترى تحتج من خص الحكم
بأول الوقت أن الفضلة في الوقت ممتنعة لاطنها الجواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجباً وحينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معين من الوقت فأما الأول
أو الأخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الأخير لما خرج عن العهدة بأداء
في الأول وهو باطل إجماعاً فتعين أن يكون هو الأول والجواب منع امتناع
الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انتفاء ما طيل بإعادته وأما عن تخصيص
الوجوب بالأول فبأنه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل أيضاً كما تقدمت
الإشارة إليه واحتج من علق الوجوب بآخر الوقت بأنه لو كان واجباً في الأول
لعصى بتأخيره لأنه ترك للواجب وهو الفعل في الأول لكن التالي باطل بالإجماع
فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فإن اللزوم المدعى
إنما يتم لو كان الفعل في الأول واجباً على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير وذلك لأن الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت
الموسع ومنعه من إخلاله عنه وسوغ له الإتيان به في أي جزء شاء منه فإن

اختار المكلف ايقاعه في اوله او في وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكان جميع

الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع

ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه

ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام

الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخييرين في الموضعين

فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه

الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل

المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة

تشخصا المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات

الفعل وهيهنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر

بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين

ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل

عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا

درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر

من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند

عند الحكيم العاقل ذكره لان العبث منفي بالاتفاقية ... في فعله
لا ذكر له الافادة
في ذكره فيقصد الاستدلال
ان المظنون او المعلوم انحصار
فايدة القيد المذكور في انتفاء الحكم في غير
محل القيد فلولاه لزم العبث ان ظنا او يقينا و
المظنون او المعلوم خلو المتكلم عن العبث فينتج

من انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا على وجه السببية وقيل
هو المذكور بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون
جملة اي حكم بانه يحصل مضمون تلك الجملة
عند حصول ذلك التقدير مسمع
لان الشرط هيهنا لغني
يمكن ان يكون
محل النزاع الا بالمعنى الاول والمراد بالفاضلان العلامة
وابنه فخر المحققين طاب ثراهما

مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين
الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى
واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم
تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له
بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط

للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم
تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها
عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى و
الموضوع هيهنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع
ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى ويجوز ان
يكون فايدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
الموالي على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان
الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واختاره الشهيد
في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب

لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما المطابقة فبينة

ولما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير

محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة

بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلا

لانه لا لزوم في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة

في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو

ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قول القائل

الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من

الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام

ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالك السائمة

مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا

اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل

معها فنبّه بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة

مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع

السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم

كذلك ولا يلزم ان يكون ذلك كافيا دائما لو

استظهار منه وارشاد للعقلاء توضيح ان هذا يقدح في

مفهوم الشرط ايضا فان المطابقة والتضمن لعيه

بالمنطوق واللزوم العرفي غير كاف والقول

باللزوم العقلي وكونه مفهوم مفهوما

فاعرفت الاوان يق ان ورد بالا

للزوم العرفي اللزوم

العادي بان

يكون تحقق المعنى الحقيقي مستلزما لتحقق المعنى المفهوم

...

وينبغي التامل فيه كذا قيل وانت تعلم انه لا يبتني لظهور الفائدة

في نفسه ولا من اللفظ لانه في قوة دعوى الدلالة فالمراد

بظهوره عدم ظهور غيره وكونه مرجوحا ومظنونا الانتفاء

وهذا هو الذي ذكره المصنف بقوله او غير ذلك

بان الحصر آه لما مر زاره

قوله فلانه لا ملازمة في الذهن

ولا في العرف آه

هذا ممنوع

اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا الغنم

الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول بانتفاء التخصيص بالوصف

نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه بحيث يتحقق ما ذكروه

من الفوايد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة

لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي

الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفايدة اذ مع احتمال

فايدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا ينبغي للحكمة منه فيحتاج اثبات ما سوا

الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضي لاستهجانه

هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو في كونه بيانا للواضحات

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا

لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل

على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على

هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم

مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف

المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف

حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفته وتعليقه بغاية ليس معه الا

٨٤

بل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل آه فيه نظر لانه لا
يجوز ان
يكون معناه ان
الحكم النفسي اعني ايجاب
الصوم هذا الايجاب اخره مجيء
الليل وهذا لا يدل على انتفاء هذا الحكم فيما
بعده لا على انتفاء الوجوب وبعبارة اخرى ان
اردت ان معناه اخر وجوب الصوم المستفاد من هذا

للواضحات آه اقول من
البين ان الاستهجان في المثال المذكور كما ينشا من
كونه توضيحا للواضح كذلك ينشا من ذكر فيه لم
يكن اليه حاجة نعم الاولى في التمثيل ايراد
ما لم يكن هناك منشا اخر
للاستهجان سوى
التقييد المذكور
حتى لا يشتبه الامر ويتلخص الاستهجان للتقييد كقولنا
يعرف الابلج وطعمه ان الابلج الاسود الذي

الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى
ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اذ كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا و
اى معنى لقوله عم فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى
المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حكمه بحرف والجواب المنع من
مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكونه اخر الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة
السيد ره فى التسوية بينهما لا وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه
اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط
وبعض من لم يقل بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز
وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تمسك بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جائز بالاعتبار بعدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد و

فقال زدة ثم المقصود از بعض الامر عن الجاهر بانتفاء
الشرط وبكون الامر مشروطا بحصوله فان حصل
ثبت التكليف وان انتفى تبين عدمه و
المخالفون يقولون بثبوت التكليف
مع انتفاء الشرط فى هذه الصورة
وفى صورة العلم ايضا
ملا صالح

هو يعلم موته فيه فليس بجايز وهو الحق لكن لا نجيبي النزجيه عن البحث بما ترى

ان نكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتدا

قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما يعنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي

حكيناه ولقد اجاد علم الهدى رحمه حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية

عن اصل المطلب فقال اختلف الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط

ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك

مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى

علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال و

الذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت

مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره

لفقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا

اليه طريق بحسن الفعل لانه مما يصح ان نعلم وكون المامور متمكنا لا يصح

ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احد ناقي

امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في

ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما

٨٦

بوقوعه كيف والاوامر المشروطة متناولة لمن
تحقق فيه حقه الشرط وغيره وتخصيص الكلام بالامر المتعلق
بالشخص
المنفرد الابلغ
الدليل الذي يستفاد
من كلام السيد وكذا الشق
الاخر من النزاع لانه مخصوص بامر يكون
متناولا المتعدد ولا يكون لشخص المنفرد مع علم
الامر بانتفاء الشرط في حقه

مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب

ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا

اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها

السيد قدس سره كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها

بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه

الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة

من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها

ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف

واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم

لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل

الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك

كاف في تحقق التكليف لانا نقول لكن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد

في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى

بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة

فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم

يقدره فلو تم هذا الدليل لزم خلاف الواقع واما ثانيا فلان

النزاع

لو كان في الشرائط

الغير المقدورة وكان

للارادة غير مقدورة لم يكن

التكليف مشروطا بالنسبة اليه اصلا

كما ان الارادة القديمة شرط غير مقدور عند

الاشاعرة وليس شرطا للتكليف اتفاقا منهم وكان

يتعلق بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرطه فيمكن ان يعلم

تحقق التكليف المشروط في الآن قبل الفعل بايقاع

الفعل في الآن الثاني واما فلا يمكن انه يجوز عنده

الفعل ان لا يتحقق شرط من شرائط

التكليف في الآن الثاني لا

بل يجوز ان يعلم تحقق

الشرائط في

الآن الثاني بالهام او وحي او شبه ذلك لانا نقول مدعى

ابرهيم مع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا

لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الواقع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشا من

المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشا من لفظ الامر وموضع النزاع من هذا القبيل

فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على

الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا

ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على

نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا

مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد و

الجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع

وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال

الامر وليست الارادة منه قطعا فالملازمة انما يتم بتقدير كونها منه مع فتوجه

المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه

مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا

المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت

وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان

بسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة

يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه و

لا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو

ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه

يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما ببقاء السبع

وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد ويظهر

الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد

الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة

الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم و

عن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف

بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى

فناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمر

بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون

عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة عما فعله لم يكن

تدام بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو

وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم
ولكن
انتفاء شرطه
يمنع عدم نسخه ممنوع
لانه روي انه فري الاوداج ابنه
لكن كلما فري جزء عاد ملتحما فقد نفذ
امره بحسب الذبح وان لم يبطل الحيوة وربما يدفع
ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا

سلّم لم يكن الطلب هنالك للفعل لما تقدّم من امتناعه بل للعزم على الفعل و

الانتهاء اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكره فيه من

المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك

ممتنع في حقه تعالى أصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب

لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة

في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب

لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر

مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوّم الا بما فيها من

القيود ولا يدخل في الوجود الا بدخول شيء منها اليه في الوجود فدعاء بقائه بنفسه بعد نسخ

الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع

المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من

الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ

النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء

الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل

التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان

قيل الجزوي لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب والمقتضى للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان
قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة
التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب
وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا
يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان
الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك

مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز

قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن

هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله

بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان

ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة ولكنهم مصرحون بما

قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع

بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي

يتحقق معه البقاء ورفع الجمع الذي معه زواله قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق

مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما

توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه

وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع

بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع

من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قدر مشترك

بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام احد قيودها

اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة

قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اه اقول ٩٢

قوله فاذا زال الاول خلفه الثاني اه لان ارتفاع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر فلا يتوقف الوجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا

يعد في الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي

وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك

فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى

قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو

تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان

قد عرفت ترجيح الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا نعيده و نقول هنا

معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا ظهر فساد قولهم في

اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام

القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان

دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور

على السنتهم حيث يعبرون بالاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في

كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول

ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا

للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب

وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا

من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان

اصالة عدم وجود القيد لا يصلح [illegible]

للمعارضة لان وجود الفصل وهو الاذن من الترك معلوم [illegible] والنسخ على التقادير اما على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك فظاهر واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت انتفاء ذلك [illegible] يلزم رفع المنع من الترك البتة ولا شك ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن فيه معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على [illegible] النسخ الى القيد [illegible] ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد [illegible] في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير [illegible]

الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ كملت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول صلى الله عليه وآله والمتنازع فيه موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه في الامر

اصل وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا

مثلا يعد فى العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان
متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا لانه تاثير صفة القدرة
فى الوجود فقط ووجوب الفدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم
لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به و
العدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار فى حيز المنع
وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى رة وجماعة منهم العلامة رة فى احد قوليه ان

قوله اذ مع ادخال فرد منها الخ معنى المنع من ادخال الماهية في الوجود انه يقتضي سلب جميع افراده والمفروض ان الماهية غير مقيدة فلا يتناول جميع المفروضة افراده في جميع الاوقات نعم لو منع ان النهي يقتضي سلب جميع الافراد بان ورود النفي على المفهوم اخبارا او انشاء يقصد به جهتين وروده في ضمن جميع افراده وورود عليه الجملة كيف يعلم تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي ... من تبادر الاول لما في العرف مخصوص بالنكرة الواقعة في سياق النفي وما اشبهه وكون المصدر الذي في ضمن صيغة

النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته

الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر

واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها اذ مع

ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا

نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد

في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما

بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس

نهي السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد

به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك منه فان الحائض

نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا

تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك

والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده با

لدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول انه

كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به ولا ينافيه كونه

قوله والجواب عن الاول الخ اقول يرد ان الجواب ان تكرار النهي انما هو في المبدأ الذي يعتبر ورود مدلول الصيغة عليه والمبدأ يعتبر اولا تقييده بما يريد تقييده به ولو بالقيود الخارجة ثم يورد عليه مدلول الصيغة اي مفهوم كان فهاهنا يقيد المبدأ بالوقت ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع افراد الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده المصنف وان كان في سياقه نوع منافرة له وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبهة في مطاوي ما يرد عليك من المطالب منها الورود على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في

الأقوى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول

الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام

على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر

المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال

في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان

التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام

قد مر في بحث الامر ما ينفع تذكره في هذا المقام صالح

يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة**

لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام

يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح

اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا

من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل

صالح الجمهور الذي من المختصر ادعى وقد داتباعه الحاجبي منهم

النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك

فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه

مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد

فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه

قوله ورب مانعه مانع آه نسبه في المنع الى بعض المعتزلة وربما يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه محال واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم هو قصد تعظيم الصنم دون السجود ورد بان التعظيم لله واجب وقد اعترفوا بحرمته للصنم فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من حيث لا يشعرون والحق ان اختلاف افراد الجنس بديهي لظهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر فلا ينافي ايجاب احدهما تحريم الآخر ثم ان قوله السجود نوع واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان ماهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور به فهو ممنوع وان اراد ان ماهيته باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها بالفرد الآخر صالح

قوله ووافقنا عليه كثير آه كابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه والقاضي صالح

فذلك مستحيل قطعاً وقد تجيزه بعض من جوز تكليف المحال فيجيء الله تعالى

منعه بعض المجيزين لذلك نظراً الى ان هذا ليس تكليفاً بالمحال بل هو محال في نفسه

لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان يكون للفعل

جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة

في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها فيها من حيث كونها

غصباً فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب ايجاد

الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد

مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد

وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به و

ذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية

معه قطعاً فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن

المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء

المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون

في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين

بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب

ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع

عاص لتحقق الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد

متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان

متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد

اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين

هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن

الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا

لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة

سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز

المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب

وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته

اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي

ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد

فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقال في

جهة الصلوة وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود متعلق الامر في

الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة

بعد تسليم ان المقسم ليس وجود الكلي لا بشرط شيء بل موجود فرد فنقول ان اراد وجو

الكلية على البعد الواثبين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن

كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد

كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه

الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر و

النهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان

اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه نفعا اذ لا

نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة

والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة ظاهرة محضة لا يرتاب

فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه

ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي

على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات وهو

لا يدل ثانيها جميعا في المعاملات والعبادات يدل في الاول

مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم

المرتضى ره ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا

والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا

قوله اختلفوا في دلالة النهي الخ اعلم ان بعض الاصوليين كالسيد والشيخ قدس سرهما لم يفرقوا بين المسئلتين ... النهي الذي هو من جملة مباحث الالفاظ ... سواء كان بلفظ الامر والنهي او بلفظ آخر

فيهما دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير

مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه

لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها

منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي و

العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقودان يدل على ذلك ان الثاني يجوز عند العقل وعند

العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف

بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا

بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على

الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه

حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين

ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع

النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه

مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ المعارض لها من جانب

الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات

فقد الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة الصحة لايعارضها شيء من مصلحة

الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في

لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده

ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر

جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت

اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب

اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها

باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا

لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر

جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير

العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل

به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب

عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة

فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا

لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك

103

ثم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل

والتحقيق ما استدل للنافي سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو

المتحقق من دلالته على الاجزاء بخلاف تفسير به والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما

نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان

الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول مثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثلم

ممنوع في الامر والحق ان يوم لا نم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز

اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا

يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم

في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة

النافي للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي

عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا و

لو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك فاجيب بمنع الملازمة فان قيام

الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر غير مراد ويكون

التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح

بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال لو فعلت

لما فيك الخ وبين قوله نمنعك عنه منافضة والمنافاة يشهد بذلك الذوق
السليم قطعا فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين انما المنافضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الاول في الكلام على الفاظ العموم

اصل الحق ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال
السيد ره وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما
يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب
وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم
من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي
للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ

المدعى

المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شئ يتأكد بتكريره فيلزم ان
يكون الالتباس متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل تارة
في الخصوص بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو
محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين و
لو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون
في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه
موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ
حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم

فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
يكون المخصوص فلا يكون العموم مرادا واولا خلاف فيه فجعله حقيقة في الخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا
انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما
عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الكلام لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص يشعر بظهور في انها للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا
قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل

الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من
الاصحاب ومحققوا المخالفين على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
وهو المختار

قوله على سبيل المبالغة والباقي القليل بالعدم آه قد يتوهم هذا اعتراض بان هذه العبارة ظاهرة في العموم اذ لولا ذلك فلا مبالغة فهذا مناف للمطلوب من نفي صيغة ظاهرة

في العموم وايضا لم يتم الاستدلال بدون ان يكون ذلك ظاهرة في العموم حتى يتصور المبالغة كان موقوفا على امر مناقض لنفسه لان عمومه مستلزم لعدم عمومه لان

موضوع هذه القضية من افراد نفسه فينبغي ان يكون محكوما عليه بالخصوص والا لم يكن عاما بل كان مستثنى من نفسه الجواب اما عن الاول فبان الدليل انما

استعمال لا مرجح فالدليل الزامي والاقتصار على سبيل المبالغة تنزل وعن الثاني ان تخصيصه بنفسه ضروري

والا لزم النقيضان والابيان هذا ظهوره بنفسه او بمعونة الامور الخارجية في العموم غايته انه مخصص بالدليل

فيكون عاما في الباقي وسيجيء ان العام المخصص ظاهر في الباقي وكذلك هو مخصص بالدليل الاخر كقوله تعالى

ان الله بكل شيء عليم ملاحظ آه قوله وهذا لا يخلو من نظر آه قال في الحاشية فانه انما يتم في الايجاب

حيث يحصل الاثم بترك البعض فكان العمل بالعموم احوط واما في الاباحة فظاهر ان الخصوص احوط والامر فيه

فانه كان طاريا على ما لا حرج في تركه فالاحتياط في عمومه وان كان طاريا على الوجوب فالاحتياط في خصوصه و

كذلك الاباحة فان كان طاريا على الوجوب والحرمة فالاحتياط في خصوصه والا فالاحتياط فيه والظاهر ان المراد

المتصة من الاباحة هو سلب الوجوب والحرمة بقي الكلام في ان الحكم الشرعي لا يمكن القول به من دون شرعي بلا فرق بين الاحكام الخمسة فالفرق بين الوجوب والاباحة محل نظر اذ كما ان عموم الاباحة مع

احتمال الخصوص مشتمل على مخاطرة كذلك عموم الوجوب مع احتمال الخصوص وكذلك التحريم لان انه تعرض

١٠٧

الجنس منصرف الى المعهود لو كان واما اذا لم يكن فهو الى الاستغراق

خلافا

للواقفية واما

اسم الجنس وهو

في ان سبق العهد يوجب انصرافه

تعريف الجمع الى المعهود ولا يجتهد الا

استغراق وبيانه ما هو المشهور من ان

المذكور فربما يحوج الى عود الضمير اليه واللام ولفظه يشعر

القرينة بل من حيث امتناع ارادة ذلك المعنى بدون تحققه فلو لم يكن عهد يعلم ان المتكلم لم يرد ذلك

المعنى لان ارادته حينئذ غير معقول بل اراد العموم الذي هو المعنى الاخر لانحصار المعنى فيهما وعدم تحقق قرينة

المجاز اذ الكلام مفروض في مثله والاظهر انه على تقدير تحقق العهد لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد والا

ستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين ويمكن ان يدعى العموم معنى غالب من معنيي المشترك والعهد

مغلوب يحتاج ارادته الى القرينة في الجملة وهو العهد ولولاه لم يحتمل ارادته ومع ذلك لنبس هذا قرينة معينة

بل مصححه والوجه في ذلك كثرة استعمال الجمع المعرفة باللام في العموم بحيث صار متبادرا الكثرة في المعنى المنحصر

حقيقي لاداة التعريف او محتاجا الى القرينة بعيد ويمكن

ان يقال الكلام في كون العهد معنى حقيقيا لها واما

الكلام في غيره فالجمع مشترك بينه وبين

العموم فقط عند المحققين واما

المفرد المعرف فله معنى

ثالث ايضا هو

الحقيقة

الجنسية عند بعض وكالجمع عند اخرين واما الحق فهو الاول

قوله اعمّ مما يجوز وصفه بالجمع الخ كما قيل فلصاحبه في الجواب عنه ان الاسم لان ما ذكره انه مجاز كما ذهب صاحب المحصول حيث قال فيه انه مجاز بدليل انه لا يطرد اذ لا يقال جاءني الرجل القصار وعلم الفقيه الفضلاء وايضا الدينار الصفر ان كان حقيقة فالدينار الاصفر مجاز كما ان الدنانير كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر اما خطاء او مجازا انتهى اذ من قال بعدم افادته العموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي

مجازا كما في قولهم انه لسلب ولنفي المجاز ونظائره لظهور ان صحة السلب لا يستلزم المجاز بالفعل وبهذا اندفع ما اورده على الجواب المذكور في المتن عن البحث الثانية موافقا لما في المحصول نعم يرد على كلام المحصول انه لا تلازم بين كون الدينار الصفر حقيقة وبين كون الدينار الاصفر مجازا وقياسه على استلزام كون الدنانير الصفر حقيقة كون الدنانير الاصفر اما خطاء او مجازا فظاهر الفساد فان غلط خطائية الدنانير الاصفر او مجازيته ليس ان الدنانير الصفر حقيقة اذ لا تعلق له به بل ان الاصفر لم يوضع لما يصح وصف الجمع به ولا

الاشتراك ومن البين انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي المشترك في مقام فلا بد ان يكون مراد من اللفظ اذ ليس المانع من حمله عليه الا عدم القرينة او قرينة العدم ولا عدم ما ثبت فلا يرد ما قيل من ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا من الكلام فيجوز كون الكلام مستعملا في معناه المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا دالا على المشهور بين القوم من ان

وان لم يدل على العلية لان المفرد لما كان دالا على الماهية ولم يكن قرينة الفردية كان اللام لام الحقيقة والحكم على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع افراده فيفيده ايضا ظاهر لان الحكم على الطبيعة المعبر عنها بالمعرف باللام يتصور على وجوه منها الحكم الكلي كما في الحكم بالمعرف على المعرف ومنها ما لا يسري الحكم الى الافراد اصلا كما في القضايا والطبيعة التي يمتنع اتصاف افراد الموضوع بالمحمول ومنها ما يشذ في قولهم الرجل خير من المرأة والفرس خير من البغل والكلية في القسم الاول لم يلزم من كون اللام للحقيقة بل قد يتوهم المنافاة

١٠٨

ليس وصفا للمعنى الحقيقي كذلك يدل على انه ليس
وصفا لما
يستفاد من
خارج اذ لا مجوز في استفادته
العموم من خارج في قولنا تكلم
الفقيه الفضلاء فلم يجز ممنوعا نعم قد
قد يتخلف الاستعمال في المعنى المجازي مع تحقق
العلاقة كما تقرر في مسئلة اطراد الحقيقة وعدم اطراد
المجاز
والعلة بحيث يجرى من الفاعل وربما
انفاقا وتد الامام لا له ماذكري وانه لبيك كما عرضه
نقص عبارة الامام لما كان مخالفا لنقيضه الدليل ان نقص الدلالة
نامًا ينالطلب انجد لما ذكره لانه بالطلب ولو كان انه في مقام التحقيق الاول
سبب الاستثناء وقدل لبيسه بالطلب بحث على ان في مقام الاستدلال ينبغي ان يبحث
اذ لا ها تبيّن الاستثناء الدال على المجازية في مقام الاستدلال غيره بيانا على
انه لما وجب ذكر الدليل الدال على كونه في مقام الاستدراك والاعتراض
نعم ان الاستثناء لها وجه النزل عن الاستدلال وجب ذلك
لما كان الدليل فاسدا عليه في الوضع والواضع نحو ذلك
انه باطل بكونه خلاف ما قام عليه الدليل بحال الفساد بالمجاز باطلا
تابع الامر كونه اذكره من السند وانما يكون الاستدلال وصفا ابطال السند
بطلان ما ذكره من حقيقة ولا يلغ كلامه في وصف خلاف الاصل يحتج
لو لم يتحقق مانع من ان كون المجاز خلاف الاصل بعد
برد على الامام لان ذلك انما يتوجه لو لم يقم المانع فلا
على سنده الامام لان تحقق كون الاصل خلاف ما ذكر لو كان
الاصل بعد تحقق خلاف انما يرد ما ذكر ان يقال
فان قلت عدم الاطراد من
كون الوصف لما يستفاد من خارج هو تمام الجواز بعدم
اطراد وصف المعنى المدلول عليه بالقرائن الخارجية
فيندفع الايرادات باسرها قلت فظاهر
ان التزام الفرق بين وصف
دون وصف في جواز جعله
صفة لمعنى مفهوم
من السياق
بعيد بل جعل الوصف وصفا لما يستفاد اصله من اللفظ
ووصفه من خارج تعسف فان المعروف وصف الكلمة
فاما ان يكون ملفوظا او مقدرا واما جعله للكلمة مع المعنى
المفهوم من خارج به دون لفظ فغير معهود ولهذا اطبق
القوم على كون مثله مجازا اذ الوصف لما دل بجوهر اللفظ
على انه يمكن ان يقال هذا السند مبني على التنزل وتسليم ان

واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطرداً وهو منتف قطعاً احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً على حد صيغ العموم التي هذا من شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث
لا عهد خارجي كما في قوله تعـ واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعـ اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية
والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا
وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من ابعاض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من محققي
الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة

اصل

(١) اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
(٢) بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجال مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه
لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا فنعلم كونها مرادة

١ - المراد نفس الطبيعة الكلية [الماهية]
٢ - جميع الافراد [كل]
٣ - فرد ما او افراد [بعض]

سبيله انه صرح بموافقتهم له والفرق بينه وبين ما سبق
من المصنف في المفرد المعرف باللام لوجهين الاول
عرفت انتفاء الدوام في مذهبه وعدمه عند المصنف
الثاني انه معنى حقيقي عند المصنف ولا كذلك عند الشيخ

وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة

والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبيّنها وحيث لا قرينة وجب حمله على

الكل وكذا من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب

المجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب

عن احتجاج الشيخ اما اولاً فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه ايضاً واما ثانياً فلانا

لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مراداً قطعاً وفيه نظر والتحقيق

ان اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق

محتملاً للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص

باعتبار القطع بارادته يصير متيقناً ويبقى ما عداه مشكوكاً فيه الى ان يدل دليل

على الارادة ولا يجد في هذا منافاة الحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام

الاخير فهو كلام العامة الذي وافق للشيخ فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة

وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما ولئن سلمنا

كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك

لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازاً فلا

يحتاج في الحمل عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع مثلثة على

فاهرا في المهية من حيث هي انتهى وا قول فيه

بحث اما اولا فلما عرفت مفصلا ان استفادة العموم

من تعليق

الحكم بالمهية بالجنس

لا وجه له واما ثانيا فلانه لو

تم يجري في الجمع المنكر ايضا اذ كما

ان التعليق على المهية من حيث هي يستلزم

العلية كذلك التعليق على المهية المأخوذة مع

التعدد بدلالة ما فيهما من شائبة الوصفية وغاية

الأصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة

الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم من

ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعم فان كان له

اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني

قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون ع واطلق ضمير الجمع

المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلم الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب

عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من

الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما

سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد

دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في

شئ اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو

يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب و

انما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب

قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس

ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من

المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا

فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله

عليه وآله مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة

انه لا معنى للارسال الا ان يقال له بلغ احكامي والتبليغ انما هو بهذه العمومات وقد فرض

انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء

لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات

والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم و

الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه التبليغ انما هو بهذه العمومات التي هي

خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها

وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول

صلى الله عليه وآله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب

بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر وهذا

مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وا

المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق

الحلي انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الان يستعمل في حق الواحد على سبيل

التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه

الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه

الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من

جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا

كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد

بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو

التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيص واخراج اللفظ

عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى و

انا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس

والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود

القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس

انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربنا الماء ويراد به اقل

القليل ربما يتناول الماء والحجر والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان

الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في شرحه وفيه نظر لان اقربية

الاكثر الى الجمع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو

المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام

في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة

المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في

غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل

والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء

كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء

في الكل على ما هو محقق في محله فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب

في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد

عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق

الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز

علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة و

هي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة

تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك
هو المعنى بقوله الى من بقاء جمع يقرب وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن
الثالث بانه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء و
ذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا و
عن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في
تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد
والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ وان اريد بخصوصه من تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على

موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق

مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من

بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا

هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم

جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في

اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث

هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون

المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** وان خص العام واريد به الباقي فهو

مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من

اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير

منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه

حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية

وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره

في التهذيب وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة

الوهن فلا حاجة للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان

مشتركا بينهما فالتقسيم يقتضي بيان المقابلة انه ثبت كون العموم حقيقة ولا

ريب ان البعض في الحقيقة لم يكن مستعملا فيه فيلزم من كونه حقيقة فيه ايضا ان يكون

حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك فيجب بيان انتفاء اللازم ان الغرض

وايضا ما يتعلق بالكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها بالعموم اصلا

حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة

بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير الثاني انه

يسبق الى الفهم اذ مع القرينة الفصل يمنع من ذلك دليل الحقيقة والجواب عن

الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده

فهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له ولا نعني بانه غير ذلك بعدم تناول الغير

اذ تناوله للغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابا ان كون اللفظ حقيقة قبل

التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء

كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي هو الكل والباقي بعض منه وبعد

التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة

يجوز عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهو صفة للفظ وعن الثاني

بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة فيعد فيها سبق العموم وهو

عدم وقوع الاستعمال عليه مسلم لكنه لا يضر التناول المذكور لانه كان متناولا مع الغير بسبب الارادة من اللفظ قبل التخصيص كذلك يتناوله الان معه ... الحقيقة وان ارديت بتناوله ...

... الباقي بخصوصه فلا يكون حقيقة فيه ... التناول ... تناوله وحصول ... التناول بعد التخصيص ... التناول ... اللفظ ... الباقي

دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى

القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو

باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو

العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز

حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ

دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب

منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد كان للجميع اولا فقد صار

لغيره فكان مجازا والذي ذهب عليه انه منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه

كون التناول في لفظ العام او في الصيغ فقد وقع مثله لكثير من الاصوليين

في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا

في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة

ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو

الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد

بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون

للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة

الآخمسين عامًا مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما

الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بان المسلمات كل واحد من المذكورات

يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي

بدونه لما نقلت عنه وهو لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا

للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون

كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف

واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة

ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان

للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عامًا

حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج

منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور

الثلث بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين

المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ

العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا

كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن

١٢٠

فقد يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف باللام

والمقيد

بالشرط والصفة

ونحوها وان اريد به العرف

الخامس فهم الاختلاف لانهم

الدليل وفيه نظر لان كون المسلم

كلمة واحدة بحسب العرف دون بني تميم لطوال

لا لتقدم على انكاره الاستكبار ثم ان المستدل اثبت حكم

لفظ واحد وضع لجماعة ... الواضع

متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه لان

الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع لامر فاذا جعل

الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن

الاول بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه

فلا يكون حقيقة وعليه فقس يظهر لك وجه قوله ولا

شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في العام المخصوص

والاستثناء من العدد بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام

بعضه وهو باطل لان كلا من ... ان المراد تمام

المستثنى منه تمام مدلوله ادعى ان المراد بالعام المستثنى منه كذلك والمستدل

يقول لو كان العام مجازا

لكان العدد مجازا

لعدم الفرق

وهذا حق فقول المصنف فكيف يلزم من كونه مجازا كون

هذه مجازات ممنوع قطعا لانكم ان المراد بالصور الثلث

هو مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وهذه

في هذه مجازات ... اليها وقوله ولان المفروض عطف

على قوله لظهور الامتياز ... بيان لعدم تحقق

ما ذكر في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه ... رة

الحجة في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك
من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه
ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على
اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة
لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط و
ذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لا تكرم فلانا او قال
في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره ممن وقع عليه النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو
المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم
ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل
يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر
حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل
السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية والدليل على

تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه

كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل تعيينه

ايضا لفادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته

للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم

اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على

ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في

اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون

اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي

وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور

بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع

هو المتيقن والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك

فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة

في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب

التخصيص واستقرب في نه عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص وحكى فيها

قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم

قوله وان لم يكن المحتج بها آه انما قيد به لان المحتج بها لو

اذعن جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لم يكن

اقل الجمع عنده مقطوعا به على جميع

التقادير منه صالح

قوله بان اقل الجمع هو آه

هذا انما يتم

اذا كان العام من صيغ العموم وكان عمومها باعتبار

الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان عمومه

باعتبار الاجزاء فلا منه صالح

كلام من القوانين مع بعض محشي المعالم وقد اختلفت كلماتهم في بيانه وتحرير النزاع

فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي

يلوح من كلام العلامة في النهاية وصاحب الزبدة وانكره جمع من المحققين قائلين

بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث

فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم لا يكفي ذلك

بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و

تصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص

فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا

الكلام عن ذلك القائل هذا غير معتمد عندنا من مباحث العقلاء

ومضطرب العلماء وانما هو قول حدث من غباوة واستمر بالعناد واذا

عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث

عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب

ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة

قوله فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن آه اى صار بسبب الظن بخلافه على ان يكون كلمة في للسببية وكلمة الظرفية وانما حكم ههنا بالمرجوحية وفيما سبق حكم بالتساوي
بعدم ثبوته وعدمه لاحد امرين الاول التنزل فيما سبق والمماشاة مع الخصم وههنا حكم بما هو الحق والثاني انه اراد بالمساواة فيما سبق المساواة بالنظر الى الامور الخارجة
انه اعلم وههنا اراد بالمرجوحية المرجوحية بالنظر الى هذه الشهرة والكثرة مع قطع النظر عن معارضة اصالة المعنى العمومي له والمرجوحية المذكورة وان لم تنفعنا في التوقف

جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث
والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى
ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب
المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في
المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض
ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرفها عنها للفظ
حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة
هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط
القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص

فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجه مع كثرة البحث قطعا وان لم
يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو
اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر
بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما يكثر
فيه البحث ويبحث فيه المجتهد ويحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص

متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا
قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف
والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال
فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عند الاحتياج الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع ونسبه
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال آخرون انه ظاهر في العود
الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد

الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

المرتضى رة انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان

موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال لم يظهر

ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك

القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما ونقل بعضهم تفصيلا طويلا

يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب

وليس ببعيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها

والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا

بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه

مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا التصريح

بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال

والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة

منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز

رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل

او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا

والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من المواضع

بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير

غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا الاثر

له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص

ما سواها فلنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب

عن وجه المرام وتعداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد

له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا

او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص

التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا

لبس فيه وان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية

فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء

ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع

له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات

المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام

نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور

المعتبر فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول من هذين المشتقات فان

الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول

منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني

المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار

به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد

مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات

المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات

فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى

خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك

وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة

باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى

وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء

واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها

جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى

ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من

موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا

قوله في الصفحة المقابلة واما القسم الثالث من قبيل

المشتق

البيان فلنا هذا قول بالتوقف مع توسع دائرة الاشكال

نعم يمكن ان يقال اذا استعمل اللفظ في المعنيين

ولم يدل دليل على كونه حقيقة في احدهما خاصة

فالظاهر كونه حقيقة في الاعم منهما

بناء على كون المجاز والاشتراك

على خلاف الاصل

فلا تغفل

بخلاف الوضع فانه والموضوع له خاصا وكلاهما عامان و

موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الحاصل

بالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها

موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما

الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة

اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان

غرضنا امكان عود الاستثناء الى كل واحد فيقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي

تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب

كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا

فان الامر اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد

منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع

العام انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه

وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان

بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما

هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل

على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد

منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية

فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة

البعض اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لأصل الافادة لا للتعيين ومنها

كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار

معنى والى الجميع باعتبار اخر وح فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان

القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما

سبق ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل

من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع

كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان

القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا يجوز ان يستفهم

المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة ولولا الاشتراك

لما حسن الاستفهام لا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة

في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها

حقيقة فيهما بلا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء

يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصص

باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي
تليه فللدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على
ما قلنا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا الرجوع الى الاقرب كما انه محتمل
لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز ان يقطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا
اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه و
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمه
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واخرجت (وركبت حميري) ركوبي قائما او في ليل
صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او
ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان
يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما
عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر كذلك يجب في الاستثناء

الامرين بل يحتملهما على سواء فكيف يكون دليلا قاطعا
على احدهما وقيد الا بدليل غير ظاهر احتمال من
العموم الشامل للاحتمالين يعني دليلا يخص
الكلام باحد الاحتمالين ولا يخفى ما
فيه من التكلف فان
الاحتمال كان
نسخه
الى اصل الكلام ولم يتغير ولم يكن هناك دليل ظاهر مثل
العموم حتى يتغير بمعارضته فتامل ظاهره

والجامع بين الأمرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزمانية و
المكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس للخصم ان يقول
ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا
ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكب مكابرة ودفع للمتعارف
والفرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الاخير الذي
يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع
ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن
الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا
على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين
واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او
اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين
ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على

الاشتراك بل على الاقم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة

احدها ان الشرط المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم

استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا

من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل

المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت

زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة

الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء

بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره

والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح

للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع

كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها

ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا يبعد لهم حيث

يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين بر الجميع حتى

كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا

لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة

ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا

فافهم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق

الكلام

فيه والعجب من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا

لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف

بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع فحكمي ثبوت

الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني

انه قياس في اللغة كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء

ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة

لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت و

زرت ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن

النفوذ والمضي لاجل ذلك فان قيل كيف انتضى تعقب المشية اكثر من

جملة وقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع

على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم

الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه فانما

تقتضي التجويز لذلك والثالث فيه فرق بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح

قوله ليس باستثناء الخ فان قلت قد ١٣٣ ٤٢
اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك
فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع عدم
جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء
فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع لا
يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا
اليه لجواز ان يكون
انتهى
تعلقه بالاخيرة فقط او باعتبار العود الى الجميع لم يوجد
ذلك في جزء فان قلت يلزم الاشتراك او الاصل عدم
قلت انما يلزم ذلك لو كان عوده الى الجميع بسبب
الحقيقة وهو ممنوع
قوله وعن الرابع انه صلاحيته الخ اقول يستفاد من هذا
الكلام

وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة

للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بما في هذا المقام فانما يحسن

ان لو شبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء

مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا

لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل

من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة

يختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب

كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في

الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ

منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير

فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق

بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل اللحوق واحتج من خصه بالاخيرة

بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل

يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل

في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب والاثر الاول

---

٣٥ عقيبه بجملة ركيكا والاصل في هذا العدد الحقيقة ... لان حقيقة في هذه الصورة لم يكن حقيقة في غيره

بالعود الى غير الجيرة خاصة الثاني ان المقتضى لرجوع الاستثنا الى ما تقدم
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وانا
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم
المطلق ان يحمل على عمومه فظاهره الا الضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا
الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع
المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثنا
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني
الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليها دون ما تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام

از حواشى صفحهٔ سابق است قوله فان الخروج عن اصالة
الحقيقة الخ يرد عليه ان دفع محذور الهذرية احد القرائن

وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثنا

وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان

المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة

فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال

اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل

الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع

من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب

واما القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينته

وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة

بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع

محذور الهذرية هذرية فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند

قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثنا

بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية

فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل

لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره

وغيره من اللواحق فلابد من التنبيه بفساده وان كان المرادات الظاهر من
المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة
او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره
ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع
محذور التهذير لما عرفت من ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما
هو وضع الواضع على ان له ان يريد العدول عن الظاهر بدليله في حال تشاغله بالكلام
حيث شاء فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه للكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى
الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للوجوه على كلا التقديرين ويصح
التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الحال لعدم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان تقدر عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه

بالندب في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت

مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن

وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير

انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به

عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين

القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما

هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند

بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ

حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه

بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او

الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد

غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا من

موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم

من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن

موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات و

عن القرائن على القول بالاشتراك يدل على الندب بنافي عند بعض
الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف لانه لا يعلم
المراد منها عند التجرد قال المحقق في الحاشية نقلا عن المحصول
انه عند اهل الوقف ثلث فرق القائلين بانه للقدر المشترك
والقائلين بانه مشترك والذي لم يدر ... فيه و
ينبغي ان يعلم ان الحال على القول بالقدر المشترك مثلها
على تقدير الاشتراك لا يمكن ارادة مجرد ابراز في ضمن الوجوب
او الندب انتهى ويعرف الجواب ان العدم
المذكور انما هو بالنظر الى
نفس الصيغة لا تدل على ارادة الندب بخصوصه لانها
عند التجرد انما تدل على مطلق الرجحان الشامل
للوجوب والندب جميعا هذا حق وهو لا ينافي
ما ذكرناه من ان الندب يستفاد
من التمسك بالاصل في
نفي ما زاد عليه لكونه
زيادة في
التكليف صالح ره

انتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة

فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على

وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال

الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق

بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب

اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه

لا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما

نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق

بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جواب

عنها ان هذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير

دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما

نذهب ولكن اليه لانه مبني دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه

بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الكلام

ليس بواجب الحق في المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث

فيحمل الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الخبرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى
منعه وعن الثالث انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله
وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان
حروف النداء نائبة عن انادي فهو المنحة سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما ذكر بعض
الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانها
هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني و
اكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان

نحو رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على
اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد با
لاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو
العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا
يخالف ما نقل عنه ثمه من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة
عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء
انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي العامل

قوله وقد نقل هذا الحكم ايضا الخ نقل نجم الائمة الحكم بجواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه سيبويه قال بان قام وذهب عملا في الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز

حاصله ان امتناع عود الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن العود الى المجموع والى الاخيرة صح

قوله والثالث هو المطلوب
اذ يلزم تأثير عاملين
في ضمير واحد

ويمكن ان يقال ان الحلو والحامض في المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة فهي عامل واحد لا عاملين سلطان ره

وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما
ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها ونقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم
ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له

مدعواه الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ودعوى فساده ان الشرط متقدم على ما ثبت
تعلقه به فلو ثبت التعلق بتقدمه لذا وقد ثبت انها بتقدمك
[illegible] المقام صالح

كقوله تعالى [illegible] ... الى قوله ... المرأة [illegible]

واختاره العلامة في يه وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من

العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره

ايضا وله امثلة منها قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ

أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص

بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث

يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا

للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز

كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه

يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى

الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد بلفظ

معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة

العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي لها وارادة من ضميره المعنى المجازي اعني

الرجعيات واذا ظهر هذا فلابد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح

والظاهر انتفائه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته

مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص

المضمر ابتغى الى العام ولا يقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبنى على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له لما اريد بالمرجع
وان كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق و
الاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقدير
وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الآية ح بعولة
بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ الحاجة الى اضمار البعض بل يجوز
بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ
ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه

فلا يلزم من تخصيصه تخصيص الاول منه رح
فلا تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه كيف مجاز لعلاقة
فاسقط قول بعضهم بترجيح التخصيص منه
التخصيص ترجيح لاحد المتساويين
على الآخر وهو باطل قطعا
قلت معناه
ذكره
الفاضل ان تخصيص الضمير اشهر من تخصيص المرجع منه

دليل ويمنع اختصاص الضمير العائد في الظاهر الى الا بعض لذلك لان كلا منهما

لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا

خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير

على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان

ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير

اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد

المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص العام

بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون

على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين

فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى

من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر فيهما

كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا

يصلح المعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة

الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب

صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات

اصل لا خلاف في جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن
الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد فانه قال في اثناء كلامه
على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل
قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون
الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما
ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته
له فيلغى بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص

في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت

العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول

ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان

المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وتقريره ان

وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر و

ان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه

فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو

الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من

تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فلنتامل حجة المفصلين ان الخاص

ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى

بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص

بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك

بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز

بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما

تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج

المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض

فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بانه في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار

الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق

هنا يعلم مما نذكره في مجلة من بحث الاخبار انشاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام

على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا و

الاول اما مقترنان اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام

اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبا به

الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان

نسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا

وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا

يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ

قبل حضور وقت العمل وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى

ان العام يبنى عليه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ ره وهو الظاهر من كلام علم الهدى ره وصريح

ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء

اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به ولنسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل

بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو

هين عند نسبك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على

تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان و

ليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر

لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا يساغ لانكارها ومجرد

الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة وقد بلغ التخصيص

في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما رجحية القول بالنسخ

بوجهين احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة

ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار

لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان

ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له

فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد

الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها المنافية من المناقضة

بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار

الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص

الدفع فيه وانما هو بمعنى الدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض

انه لا يمتنع ان يرد كلام لا يكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وبحقيقة انه يتقدم

ذاته ويتاخر وصفه كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله

القول بالنسخ هيهنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم

جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد

تقدمه عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان

ثم يجاب عن هذا التعليل اولا بانا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على

تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هيهنا للاحتجاج

على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في

الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميع العمل بالخاص وما قيل

عن ان الخاص ان تاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا

وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا

والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا

اقول المشهور ذلك ان العمل بالخاص فيه ان اذا كان الخاص متاخرا عن العام وارد ابعد حضور وقت العمل فانه ح يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبنى العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عند عدم العلم بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة والحاجبي مرتد بين كونه منسوخا ومخصصا

نعدم جواز نسخه بالظني ثم كان النسخ تخصيص الازمان ودلالة عليها ظنية وان ارادت بها قطعية بمنار شمول جميع الازمان يرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كانت دلالة على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت مر ان التخصيص اهون من النسخ فيجوز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه مطلقا

ومخصصًا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا

او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودًا

فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصًا وبين ان يكون ناسخا

مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودًا فكيف يقدم الخاص في الحال هذه على العام

والجواب ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال

التخصيص مطلق ثم مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا

ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصح احتمال النسخ

ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال

التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم

حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو

التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا

تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع

التخصيص كما في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه

تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص

حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في المعدول عنه لا اليه ومن

دوران التخصيص بين التخصيص وجب المصير اليه عند عدم

العلم بحصول المانع منه ومع البين انه مع جهل

التاريخ لا يعلم حصول المانع فيه منع لقول

المعارض ان احتمال التخصيص

مشروط بورود الخاص

قبل حضور وقت

العمل

فاندفع ما اورده سلطان المحققين مع ان هذا الجواب

عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له فتبه لئلا تنقطع

في تصحيحه مع انه جواب اخر صالح

البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص وان سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه
لتخيل التوقف به في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل
يستثني هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا
المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته الآن سوق كلامه
يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل
اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما وتاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات
القرآن مضبوط محصور لا يخلو منه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها
هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقط عنه
كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير الذي يقوى في نفوسنا
اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل
باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال

ايضا قوله هو ما افرج من شياع آه بين المعنيين:
عموم من وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني و
الثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما
على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمقيد
بالمعنى الثاني لصدقهما على
رقبة مؤمنة و
تفارقهما
في رقبة وهذا الرجل ولا بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول
تباينهما فقد ظهر مما ذكرنا ان الشياع اعم من ان
يكون بالكلية او بوجه ما ودل عليه ايضا التنكير في قول
المصنف من شياع فقولهم رقبة مؤمنة للتمثيل اذ لا
فرد آخر غير شامل للكثرة اصلا صالح ره

بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ما لاحظة البناء على مذهبهم هنا انه ظاهر
لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اما المطلق

فهو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد بخلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد يطلق
المقيد على امر اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت
شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو
مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه
اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او
نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه
يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف

قوله وهو ما دل على شائع في جنسه اي هو دال على فرد شائع اي محتمل بحسب دلالته لافراد كثيرة مثل رقبة في جنس ذلك الفرد ... عليه وعلى غيره من تلك الافراد الكثيرة ... بقوله بمعنى كونه اي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة اي ممكنة الصدق عليها ... تلك الحصة من الحصص ... امر مشترك بينها وبين الحصص ... بلا احتمال يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي ... الاحكام انما يتعلق بالافراد ... انتهى ١٥

...

قوله لا تملك رقبة كافرة اي يحرم ولا يبقى الكتابة ... بالتحريم ... الكافرة ... عتقها في الظهار ...

قوله وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب الحكم وعلته لا الحكم نفسه سلطان

الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا

فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق

رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا لانه لم ير

ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ لو ان

تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه

يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل

بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد و

استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب

اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري فلهذا الوجه يكون احتمال التجوز

بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة

المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد الجانبين بل

يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض

وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في [illegible] واجاب عنه بما يرجع عنه الى ان حمله

على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه

فانه الحصل عمرنه لك ليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبدا مع
الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع
من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد المقيد
فيصير عاما الا انه على البدل فيصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات عن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس بناسخ له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو
كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه و
هو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان
المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول
البيان والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس
الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين
فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار

١٥٦ ع

فرد من الافراد وهو بحسب المعنى ودخول النفي
على المطلق بحيث لا يصير عاما فلا وجه للفرار منه الى ما هو
في قوة
النكرة ...
دخول النفي عليه ربما
يفيد عموم النفي وان كان المثال
حال المنفي نفسه في الاطلاق والعموم
فلا وجه للعدول عن مثال المصنف فان قلت مراد
من قوله من غير قصد الى الاستغراق من غير قصد الاستغراق

يكون بيانا للمطلق فيجب ان يكون
ناسخا له بالضرورة فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا
اخر وهو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل
على بعض ما يتناوله العام فيجوز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله
على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويمكن
دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس الا وجوب الاقتصار
عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة
فلا تتفاوت الحكم فيهما

قوله وهو فرع الدلالة اه بيان لبطلان اللازم ولم يتمسك
به بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به قطب
المحققين لئلا يرد عليه ان المجاز خير من
النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على
الارادة بخصوصه كما يدل
عليه قوله لكان
المراد بالمطلق
هو المقيد وقوله لا دلالة على المقيد خاص فلا يرد عليه ما
اورده بعض الافاضل من ان انتفاء اللازم ممنوع لان
للمطلق له دلالة على كل مقيد مندرج تحته نعم يكفي نقضه
بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا صالح

ونقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له

وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل

عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل المجمل** هو ما

لم تتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به

ما يدل على وجوه وعدمه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما

بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار والمتردد بين الفاعل والمفعول

اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال

واما اللفظ المركب فكقوله تعالى اَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ لتردده

بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما

نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو

قوله تعالى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ فان تقييد المحلل

بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْاَنْعَامِ

اِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره

وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

اَيْدِيَهُمَا مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف

قوله واما اللفظ المركب فالاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من المفرد اي من الاجزاء ومن حيث انه مركب مع التفرد والثاني من القسمين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة

قوله ويكون فعلا الخ اي وقد يكون فعلا وقد يكون عملا وقد يكون لفظا واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا والفعل المجمل كما اذا فعل الرسول والائمة عليهم السلام فعلا لم يعلم وجه وقوعه من الوجوب والاستحباب او غير ذلك منه القيام عن الركعة الثانية سهوا او تشهدا لاحتمال السهو والشرعية سلطان

ذلك هو الأظهر لنا أن المتبادر من لفظة اليد عند الإطلاق هو كل العضو

الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر

ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال

احتج السيد ره بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما

تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى

المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب

باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان

يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما

يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر لفظ القطع ايضا مع ذلك بان

القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل

الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد

وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة

القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان

غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها

على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان

ذلك بمجرده لا يقتضي الإجمال بل لا بد من كونه ظاهراً في الكل بحيث لا يسبق أحدهما

بخصوصه إلى الفهم والواقع خلافه وعن الآخر بمثله فإنا قد بيّنا أن القطع بالظاهر

في الأبانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله عم لا صلوة إلا بطهور ولا صلوة

إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح إلا بولي لنا

نفي نفس الفعل ظاهر امتنع وقيل إن كان الفعل المنفي شرعياً كما في الأمثلة المذكورة

أو لغوياً ذا حكم واحد فلا إجمال وإن كان لغوياً ذا أكثر من حكم واحد فيحتمل الحق

أنه لا إجمال مطلقاً وفاقاً للأكثر لنا أنه إن ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه

الأفعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحاً ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات

الشرط أو الجزء وقد أخبر الشارع به فتعين المراد فلا إجمال وإن لم يثبت له حقيقة

شرعية كما هو الظاهر وقد عرفنا ثبت له حقيقة عرفية وهو أن مثله يقصد به نفي

الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا طاعة إلا لله فكان متعيناً

أيضاً ولا إجمال ولو فرض انتفاؤه أيضاً فالظاهر أنه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لأنه

ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة

المتعذرة وكان ظاهراً فيه فلا إجمال لا يقال هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لأنا

نقول ليس هو منه وإنما هو ترجيح أحد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال لعدم

أقرب المجازين إلى الحقيقة أو أسبق إلى الفهم
البعد بها فلا إجمال واعترض بأن المجاز تابع للدلالة على
الحقيقة
فإذا انتفت
انتفى المجاز أيضاً لوجوب
انتفاء الفرع عند انتفاء الأصل
والجواب أن المنتفي هو الإرادة دون
الدلالة والفرق بينهما واضح

قال الأصولي جميع
تطلب المحققين لا ينبغي أن يحمل التعارف على تعارف
الشرع أو اللغة إذ التقدير انتفاء العرفية بل ينبغي
أن يحمل على عرف الأصوليين والورد عليه
بعض الأفاضل أن ذلك الكلام بإباه
التأمل فإن كلام الشارع
لا يرد على ما هو مصطلح
قوم نشأ
بعده بل الجواب أن المراد تعارف الاستعمال المجازي
لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفية

اذاكان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فبعضهم منه نفي الصحة تارة

ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف في

الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب

مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل

الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي

الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي

ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هنا اجمال وكذا مع

اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر وان كان له حكمان الفضيلة

والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه

فائدة الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو

قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من

استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل

المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس

والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير والامهات فهم من ذلك

سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير

قوله
فاذا قيل حرم
عليكم آه نشر لما
لف اولا على سبيل التفصيل
وذلك في قوله فهم ذلك لف بعد النشر
لذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهذا
النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد على التفصيل

بالاعيان لو تساوى الضدان او الاضداد في كونها
مقصودا فالظاهر الاجمال ايضا وان كان العرف
بعينه اتمام سلطان زادة

معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع

لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص

شيء منها فدل النص على البعض المراد غير واضح وهو معنى الاجمال والجواب المنع

من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة

المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه

نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل

الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح وبعض الناس خالف

في الفعل ضعيف لا يعبا به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه و

آله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم

ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان المقدار

الزكوة المامور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته فانه بيان

لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه ص فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت

ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا

كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت

الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك

الفصل هو البيان ولا يلزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم ان الخلاف

بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت

الخطاب الى وقت الحاجة فجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى تعالى

الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو

كان باقيا على اصل اللغة فان الظاهر محتمل للمجاز ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل

واذا انتقل بعرف الشرعي الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى

العلامة في شرح بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر

هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله ظاهر وقد استعمل في غيره

كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت

الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق

ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان

السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل

واقع على انه يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه

عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة

عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع

ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخر الناسخ حتى
انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ ولما ما يقال الظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيلي او غيره
بحيث يعدان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد
منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن
الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين
له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا نتصور ما نعا من التاخير
سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وسنبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه
على الفعل المعرفة الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه
مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل
انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال والجامع كون
السامع لا يعرف المراد بهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته

بنطيع ونعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين له واما احتجاجهم على منع تاخير

بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى على جواز

تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن

لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب

معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك

ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج

اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره

اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا

فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا

خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن من

العلم بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد

واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة

الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو

لا يريد ها من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز باللفظ والا شكال في قبح ذلك

والعلة في قبحه انه خطاب بدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره

انفعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدًا وهو يريد اضربه الضرب

الشديد لكن جرت العادة ان يسمى فيلا مجازًا وان يقول رايت حمارًا وهو

يريد رجلا بليدًا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها

لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لابد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا

هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو

وضع له الا ترى ان قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً اراد بها قدرًا مخصوصًا

فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقيقته موضوع له وكلامنا انما هو في شي

ما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل

لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل

الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشي بخلاف ما

هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به من لم يرد

ان يكون دالا به على الخصوص فذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد

دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه

باللفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان

الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ على العموم فان دل اللفظ على العموم فيه قائما

يدل بشيء يرجع اليه فذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في

القول الذي يتضمن تكليفاً فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام

فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل

الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع

للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصاً ويبين له في المستقبل

لا يستفيد في هذه الحالة به شيئاً ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه

بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد

خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك

اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما

بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد

صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا

جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغاً في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالباً

حفظاً لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ

اولاً وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتاً بغاية يقتضي

ارتفاعه حتى انه عدّ من الموقت ما يعلم فيه الغاية ولو على سبيل الاجمال ويحتاج

في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم و

ح فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه

يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك

الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا

القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيان الاجل

بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة

يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران

كما مرّت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال

قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ

فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك عاما

معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوايده

ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر

ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبيّن في حال

الخطاب كل ما اراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك

فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان

والثاني في تخصيصها وابو مسلم لا يفرق بينهما كما يجب الجميع
تخصيصها كما صرح به صاحب الفوز وفيه بعد ستين
يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه انفا صالح ره
ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ بيان
لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه
ما وقت انقطاعه
بخلاف
المجمل فان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا
وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله والتفتيش لصفاته فلا
يجوز تركه حين الخطاب صالح

بفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل

ما تعتمدون عليه في نفيكم تأخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب.

لا الامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في

حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات فذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد

العلم بصفة الفعل فان كان امتناعكم الامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب وان

المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته

لانها من جملة المراد وقد اجزتم تأخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان

المجمل الذي يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم

مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها

وانما نقلناها بطولها لتضمنها التحقيق المقام له وعليه فيتجه نقضه عليهم فيهما كلا.

وينقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاج الى تنبيه التقريب

فان مواضع الاستدلال على تقريبها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها و

سوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في

انتفاء استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المانع

من الحمل على الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة واما تأخيرها

قوله واما ثانيا فبالمعارضة منع لقول المستدل ولا يجوز الخ

يخاطب الحكيم

بلفظ له حقيقة وهو لا

يريدها من غير ان يدل في حال

خطابه انه متجوز بحقيقة والاول اراد عموم

جواز ذلك في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان

اراد قبله فهو عين ... المقدمة

ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره فلا حاجة الى عدم المخصص في

عدم حدوث الحادثة فكذا الى وقت الحاجة وبهذا

ظهر لك ان قوله ما لم يثبت ... يكفي ...

بان جميع الاصوليين قالوا العام

يحمل على الحقيقة بعد تمام

الكلام وهو وقت

حدوث

القرينة ... فلم لا يجوز حمله عليها في وقت الحاجة

نعم لو نوقش في وقت ... الحاجة بمنزلة اخر الخطاب في البحث

عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل

وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا فمدفوع بان الاغرا

انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على

ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه

ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك

على هذا انه النزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث يخرج

الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و

نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما هو تحقيقه ولو كان مجرد

النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يطلق

في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل ثانيا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام

المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا

في ذلك خلافا عن واحد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم

من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص

مع ان ما ذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان

السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون

اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص

الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجوده لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها

قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد

القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بالتفصيل والعجب من السيد انه تكلم على

المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال

ومن قوي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في

الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد

هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل

ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز

تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيانه فهو متمكن من

الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا انا

كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان

قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق

الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد

عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز

الاغراء من اول الامر اقول هذا الفرق موقوف على عدم جواز التوقف في الحمل على الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث ملا صالح

تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان
يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل
الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له
اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصص لكنه يكون موجودا في
الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها في الذي يجب ان يفهم المكلف من العام
قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين بعينه
ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما
قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هنالك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي يفت
الاشكال عن فهمه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو

عن الدلالة فيما بعده قلنا فايل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما

ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا

بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي

في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في

جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في

الوجه الاول هو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن الخطاب فلا بد من قتران

به وايضا تحقيق التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من

تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لمجرد

كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا عن وقت الخطاب

منعنا قبح التاخير وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي والوجه الثالث

ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور

التاخير اليه فيجب قتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر

ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها

يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم

ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون تدليسا على

بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان

محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فَلِمَ انه هو المدعى وان كان ما بينه وبين

وقت الحاجة فمسلّم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطهر الخلو من ان يكون ما يدل به

على الخصوص آه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصبها على

ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم من عدم

صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم

ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا فى

دلالة اللفظ آه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل

اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى تعذر فى هذا التاثير

وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا

بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شئ من اللفظ وعند انتهائه

يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا

وعندكم انما تستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار

اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع

قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول هو فى وقت

يعنى ان كون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد

فى اى محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب وكون التجرد مقتضيا له ممنوع لانه المدعى وان كان ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فكون التجرد مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا ينفعكم لان

هذا المنع ... ذكره السيد فى دفعه قوة دلالة ... نقصه الدلالة على العموم ... والقول بانه لا فرق فى هذه الدلالة الظاهرة اذا كان فيها معلقة لكن يشترط الفرق بين هذا التخصيص والنسخ اذ ليس فى النسخ ايضا الا رفع الدلالة الظاهرة اذ لا يتصور الرفع الحقيقى فى حقه تعالى الا ان يفرق بينهما باختصاص النسخ برفع العموم الظاهرى فى الزمان واختصاص التخصيص بغير الزمان كما يشير فيه مسلطان

الخطاب ببقي الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل وبنفي تحصل الدلالة من

بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا قلنا ولكن

لا يجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف على الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة

واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز بها بما كما بيناه واما

الجواب عن الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفايدة في الخطاب

بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضاير ولا

يخرج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكروه من الرجوع الى القول بالتوقف

لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن

المعلوم ان ذلك لا يعد وفاقا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا

محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى

القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما

العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في

الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية

على امر من الامور الدينية والحق امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف

في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه
شاذ وحججه ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف
في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا تجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فايدة ونحن
لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا مامون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم ع والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد
بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام ع لا ان
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فايدة الاجماع تنعدم
عندنا اذا علم الامام ع بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم

اذ مع علم اصل الكل ولنسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتضح ان المدار
في الحجية على العلم بدخول المعصوم ع في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم ع فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله
لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا
تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة
قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه ره وهو في غاية
الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى
الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد
اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير
قرينة جلية والدليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على
روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يجدي عليك بما فيه
فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المصطلح

المصطلح المتقرر في علم الاصول من غير اتفاق قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف

لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى

الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نرى

في مواضع الايجاد تنا لهاية التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطا في كثير من المواضع

احق من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا

فههنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا

وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو

موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قولهم مستورا بين

اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ

الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة

للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة واما الزمان السابق على

ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن

فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف

حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث

كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة

بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً ونعلم اتفاق الامة عليها علماً وجدانياً

حصل بالتسامع وتضافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه

اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان الظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع و

العلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقاً وكلام العلامة انما يدل على

حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله اخيراً علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتضافر

الاخبار الثانية قال الشهيد قده في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف

فليس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم

العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق

لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر

ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر

بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها

تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً وليس الخطاء مأموناً على الظنون الثالثة

حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان

مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعاً واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم

لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر

تدوينها او الفتوى بها او بضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي
يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره وممن
اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتابه المسمى
بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر
ان الذي يفتي به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل العصر على قولين ايجابا ونفيا فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها
عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت ما بينها

بكرا و ثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمس المحصورة

قيل يفسخ بكلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون

بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا

عليه ثم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة

فسخ النكاح ببعض العيوب لانه واقع في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على

اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما

في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا

لان الامام ع في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على

خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول

فيما اذا **أصل** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من

الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم

من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين

فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في

الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل

بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام ع مع احدى الطائفتين

قطعًا والا لزم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا كما ترى واضح **اصل** اذا اختلف

الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب لم يكن الامام

احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى وان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب

فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان

الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ

التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس

دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول

الامام ع وقال عنه هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على قولين فكل

طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره

المعصوم ع قلت كلام المحقق جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله

كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين

فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم

يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا

انهم مخيرون في العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم

الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره

يلزم اطراح قول الامام ثم يلزم ما ذكره الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فالقول بالتخيير يوجب اطراح حظره الامام المعصوم ع وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل طائفة توجب العمل بقولها مطلقا بل توجب كل طائفة ... من علم خطاء الاخرى ولا توجبه على من جهله بل تحكم بتخييره في الاخذ بايهما شاء ... انت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتداء لا من جهة النقل ...

قوله فكل طائفة توجب العمل بقولها الخ هذا ممنوع في العصر اذ كل طائفة حكمت بحكم ويمنع صحة قول الاخرى ولا يبعد في ذلك تجويز العمل بما قال الاخر لمن لا يظهر عليه ... ان التخيير ... بعد ...

هبهنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع
بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج
الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع
كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين
ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد **فائدتان الاولى** لا بد في الاجماع من ان
يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم
ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من
التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض اسنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في
قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة لخبر من حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك
فانه ناش عن قلة التامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع
وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا فحكم
بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث

احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل واستغنائه في الاجماع وسيأتي بيان ان

قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح وينبغي بان هذا الوجه وان اقتضى

ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من

المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها

مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه **الثانية**

قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم

على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان المراد

به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة

للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه حينئذ في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد

فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه

فلا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت

ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم

بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا

وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز

١٠٩٣ قوله من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة اه كالسمنية

...

اذ لا يبانه كذب واحد كذب مجموع الاخر من منه اذا كان عدد التواتر عشرة فكما جاز كذب كل واحد من العشرة انفرادا جاز اجتماعا وح يبطل العلم بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض وكذب العاشرة بناء كذبهم والا لا انقلب الجائز ممتنعا فح يجوز كذب المجموع من حيث هو فلا يفيد العلم بقولهم صالح

على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخر فعلم ان ذات المجموع مركب من

الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجود ذلك

لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى ع

وعيسى ع انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا

ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان

حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه

وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما نعلم

به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر

مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة

ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه

مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا

يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم

الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص و

هو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود

والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم

١٨٥ قوله فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على ان

حصول
للعلم بالتواتر
يتوقف على اجتماعها

وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل لوجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد

وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين

محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون

كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها

لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا

يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا

فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين

وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه

في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل

حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ

جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر الثاني

امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل

المراد بالاضطرار الضرورة

الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد يؤدي الى

اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد ره وهو جيد وحكاه

عنه جماعة من الجمهور ساكتين: قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني

الحاصل من التواتر مستند الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شرط
الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا
الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى
الله عليه واله سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك
واى فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه الصلوة
والسلام الذي تفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا
كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
فهي بالاضراب عنها احرى **فايدة** قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف و
لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير
المؤمنين عليه الصلوة والسلم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا
الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لم
يبلغ شي من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم
يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم
قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين

ذلك فيما هو سبب موجب فالاولى ان يجوز
فيما طريقه العادة صالح ره قوله فانه يدل بالالتزام على
شجاعته اه فيه تدقيق ان الشجاعة لما كانت ملكة لا تضمنها
ولا يستلزمها كل واحدة من الوقائع فلا يكون مشتركة
بينها

نفيه لشبهة او تقليد لم يجر الله العادة ولا يعرض شبهة
بمثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا
عند الخبر وقد فهم من هذا الجواب ان المتواتر
عنده على قسمين بل قد صرح بذلك
في موضع من الذريعة حيث
قال ما يحصل عنده
العلم من
المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم لكل من
يسمع تلك الاخبار ولا يقع منهم في شك كاخبار البلدان
والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول
العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة
من لا يكذب ومثاله الاخبار عن معجزات النبي صلى الله
عليه واله الخارجة عن القران وما ترويه الامامية من النص

في الأصح الأول لنا أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه

قرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من

دون موت مثله وكان الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر و

نعلم به موت الولد ونجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك

وهكذا الحال في كل ما يوجد من الأخبار التي تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها

فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلج في ذلك ريب والعبرة بما فيه شك

احتج المخالف بوجوه أحدها أنه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا

ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد و

انتفاء اللازم بيّن الثاني أنه لو أفاد العلم لأدى الى تناقض المعلومين اذ حصل

الاخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لأن

المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين

الثالث أنه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع والجواب أما عن الأول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد

في مثله فانه لا يخلو عن العلم وأما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع أن

يحصل مثله في نقيضها عادة وأما عن الثالث فبالتزام التخطئة فلو وقع

الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي

قوله اذ لا

علية ولا ترتب

بين الملازمة بنفي العلية

بين الخبر وحصول العلم به يعني

لا استناد الا بما هو حق عنده من انه

لا علة ولا معلول اذ كل الحوادث مستندة اليه

سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم بل الطريقة الالهية

يجوز بالضرورة ان يخبر ملك بموت ولده مع القرائن ثم

يخبر بحيوته مع قرائن اسباب الفرح في ذلك بانه

كان قد غشي عليه فافاق واجيب بانه اذا

حصل العلم بالموت استحال ان يحصل

العلم بالحيوة بالظاهر في ذلك

انما يتصور حيث

لم يكن

القرائن الأولى مفيدة للعلم على انه لو وقع الخبر ان على

الوجه المذكور دلت القرائن العقلية على كذب الثاني اذ الكلام

في الخبر المجرد عن علامة الكذب ملا صالح

العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد الآن لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على

خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة

للعلم يجوز التعبد به عقلا والا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه

المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض

عن حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين

كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور

المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا

نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا

اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار

الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم

حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني

القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث

يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ

التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذر البعض الذي

يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى في وجوب الحذر

علمهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل من اين علم وجوب الحذر لهم وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى
اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق
انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف فظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب
في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه و
الحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا تمت الآية بالدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفا

قوله قلت الانذار هو الابلاغ فايدة هذا التحقيق الى انه نفس التخويف او الابلاغ الواقع في التخويف هو الجواب بل يكفي في الجواب انه لا قائل بالفصل فانا هو من قد في قول المعترض ان الانذار هو التخويف سلطان

العقود والايقاعات فان انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشتري يرجع الى وجوب تسليم البايع له اليه وحرمة تصرفه بعد ذلك فيه بدون اذن المشتري وبينونة الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها بعد الطلاق ووجوب الستر عنه وامثال ذلك سلطان

مع انه يمكن ادّعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالمعنى الخطاب فان قيل ذكر

التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع

وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء و

الاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه واله على الوجه المعتبر لحمل

الخطاب عليه واني لكم هنا باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل

عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني

قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب

التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت

عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل

لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن وما يقال ان دلالة المفهوم

ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من الظواهر

التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد

وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث

عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

وجوب التثبت انما يقتضي جواز القبول لا وجوبه فهو

المطلوب

نقول فاما ان

يجب القبول وهو

المطلوب او الرد وهو باطل

شق ثالث هو المراد وهو جواز القبول

وهذا اعم من المطلوب لانا نقول اذا ثبت الجواز

ثبت الوجوب لان القول بالجواز دون الوجوب مما لم

يقل به احد ملا صالح

مشهور شوال خبر من الرؤية مع علمه بانا وجوب الافطار

لا يثبت بقوله وحده بل يفيد ذلك ليحصل بانضمام

الغير ذلك الحكم والبحث عن الرواة لاجل ان

عدد التواتر يختلف باختلاف حالات

المخبرين كما قرر ذلك البحث

وان لم يكن واجبا

لكن از لكونه

استحسانا هذا ما يمكن ان يقال في هذا المقام ولكن من نظر

في الاخبار وتامل في الآثار وجد في نفسه ظنا متاخما من العلم

على وجوب العمل بخبر الواحد على ان السلف عملوا به وان

لم يكن له الزام الخصم ملا صالح

وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه

ولا روى عن الائمة عليهم السلم حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون

منهم ره اى يعول عليها

الاحكام قال العلامة في نهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول

انت تعلم ان كلام العلامة مجرد دعوى والخصم لا يقبلها بدون برهان كما ستعرفه ملا صالح

الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون

منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره احد

سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا

الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرا عليه

فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة

ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة

في المغنى جهة من التواتر لا شبهة اقول

فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله

عليه واله الى زمن الائمة عليهم السلم فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه

فتبرؤا من العمل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة

ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من

الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر

ذلك مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك

كما روى ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة ترث السدس
حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى
الاشعري في الاستيذان ثلث مرات حتى صاحب
والرجوع بعد عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد
الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب
ان الانكار ربما وقع
لعدم حصول
الظن بقول الراوي لفوات شرط ما مع ان ضم الواحد
لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم ملا صالح ره

يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصحيح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام

الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم

في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة

المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد

ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة و

اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل

قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول

عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها

من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم

هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن

اقوى من الظن الحاصل لشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو

خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بالشهادة العدلين

فينتفي بانتفائهما ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى ره في معنى الاسباب

او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما

بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بقاء الحكم

المستفاد

المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن
ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد
مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما
هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان
يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في
مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارة
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد
تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقع في اصالة البرائة لمن
التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعم ولا

يعدل عنه الا بغيره ما يفيد الظن على كون الخطاب
متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر وقد عرفت ذلك ولكن
قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بمتوجه
الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن
بما لهم بما اراده خلافه قطعا والمخرج
معروف لا صارف فيما بينهما ان
الاجماع والضرورة
الدالين على
مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما تقتضيه لغة

نقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى إن يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئاً ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي
افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق

بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد

من الصحابة المتظاهرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم

فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك

على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك

والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد

وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع

الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة

لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع

لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكم علينا مع ما

علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي لمشاركتنا

لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم و

هذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب اوّلات العلم الضروري

بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتماده

في الحكم بذلك على نقله له يقتضي لفرضنا انه لم يحصل الينا معه ما يخرجه عن كونه

خبر واحد فانا بينا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل

العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة

وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدي بالنسبة

الى ما بعد عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا

الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين

عليهم السلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم

ولم يوجد معطل العلم وقد اورد السيد ره على نفسه في بعض كلامه سوالا هذا لفظه

فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شي تعولون في الفقه كله و

اجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلم

فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع

الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله

انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه و

الا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه

من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباههم

فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز ولا اكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم

مما لا اشكال فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير مواضع من كلامه ايضا بتصريح

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصدر الاول الى اثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيام
حجة على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد ره قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم ومقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة ره فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى
فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المسنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لا يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب

يومئذ فرية العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلم واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ
لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا
ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا
الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم
الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره
وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا
لتكثير القرائن وتسهيل السبيل العلم بصدق الخبر المدار في الوجه الثالث

من جهة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر و

حرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم الاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد

منها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم

الاعتماد عليها فلا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف لوجه

المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لاسيما في الاخير كفاية انتهى

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا

يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر

ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف

وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا

على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا

سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع اصل القياس

ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان

للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما منعته من الكذب والصبي

باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق له العقاب

لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد

البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع غيره من الشرائط

لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدح مانعا

للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولكن قيل باختصاصه في العرف

المتأخر بالمسلم لدلالة مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان

جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية

ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر

عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو

فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت

باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في كتبه اكثر في الخلاصة من

ترجيح قبول روايات فاسد المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن فخر

المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي

عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم

الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا

والاعتماد

اروت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة ... مخالفة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة ليزنى بها فان مفسدته اكثر من مفسدة القذف

والاعتبار عندى على المشهور الواقع العدالة وهى ملكة فى النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور

بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول

الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفى كون الراوى

ثقة متحرزا عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة

على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب

بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها باخبار خاصة

ولم يجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق

مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندى هو الاقرب لنا

انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار

هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق

وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم

العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الاية منوط بنفس الوصف

لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه

الا بعد الثبات قول القائل اعط كل بالغ رشيدا من هذه الجماعة مثلا درهما

يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من
سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله تعالى ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبين على
كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر
يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث انجر فعلها عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير
مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس
الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول الذي
مبني على توسط المجهول بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ
فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو
نهض دليلا مخصصا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق و
حاصله منع اصل العمل الذي ينبني نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته و
بتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة [illegible] ومن الجائز ان يكون العمل بانضمام منوطا

القرائن البهلا لا يجوز الاخبار و بقي في المقام اشكال اشرنا اليه سيفيد نفي الواسطة

في صدر الحجة بموضع الحاجة و تقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكروا انما

يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب و الواقع في رواة

الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من

هو كذلك عن احد الوصفين و اما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه

تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق و لا يكون له ملكة تصدق

بها العدالة فان ذلك غير ممتنع و ح تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط

العدالة مطلقا و حله ان الواسطة المذكورة و ان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر

و لكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة و

لا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل

الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من

لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال

الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق و سياتي

ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط

و الخلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون

مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو بزيد في الحديث ما يضطرب به

معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ع ويسهو عن الواسطة مع

وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع

كذب منه على سبيل الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم

منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا

عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** نعرف

عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله و

يحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه

باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة

وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لابد من التعدد قولان

اختار اولهما العلامة في يب وعزاه في ئه الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح و

قال المحقق ره لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين

وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو

ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه

شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان

التعديل

التعديل بل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد

وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم

فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب

التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة

بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن

زيادة الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة

بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة

اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها

يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي

فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة

بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار

ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة شرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه

وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه

على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاه عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء

بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط

معين بخبر العدول اكثر من ان يحصى الا ترى ان وجوب الحد و
ثبوته لا يجب القذف يثبت بخبر العدلين وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منها يكفي

الشاهدين
وفيه نظر من وجهين
الاول ان هذا من باب
الشهادة والتزكية من باب
الاخبار فقياس احدهما على الاخر قياس
مع الفارق لا يقال التزكية ايضا شهادة فلا فارق
لانا نقول لو ثبت ذلك كان كافيا في نقض الدليل

[illegible]

ذلك كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولان مقتضى
القوة الشهوية والغضبية وهما غريزتان فالمظنون
وقوع مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا
اخبر واحد بالعدالة لا يحصل لنا ظن بحصولها
وهذا بخلاف الرواية فانها
تتوقف على السماع
فقط فلا
يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول
الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع من حصول
الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا
عن ان يوجب بطريق الاولوية صالح

العدالة في الواوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع

فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه

انتفاء وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في

الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها

وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول

الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب

العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض

ظاهر بل الذي من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لبطلان ما ذكرتموه

وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول

قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي والمحذور فيه كيف وتخصيصها

لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد

لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول

انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح

كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار

في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين

عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه
الاقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في
الاصحاب قائلا لشيء منها اذ المتعرضون منهم بالبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل
الينا والذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء با
لاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوي لتوجه ظاهر الاحتجاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة. **اصل** اذا تعارض
الجرح والتعديل فالاكثر من الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة
بعد خولة وجوه ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه
انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم النظر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح
والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه. **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل

لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار الدراية وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد

بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح

اصل لابد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقرائته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القرائة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازة روايته كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب والتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بمنعه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه و مثله ات في القرائة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من

لا يصد بحك النفر ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قرأته عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكرنا الا ما نظر الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال ولما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قرأته عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها
فمنا قضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قرأته عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في
غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة
فتنا قضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قرأته عليه
قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه
لتشبيهها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره
هذا الكلام عن السيد في نهـ وتنظر فيه قائلا انا نمنع انتفاء حدثني حال
انضمامها الى لفظة قرأته عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على جواز اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي

مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني
لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي فيما حدثني واخبرني وما اشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار بتفصيله ونقل عن جمع
من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من كلام العلامة
في نهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه لهذا لك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم
عليه مع الاجازة فقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه
نفي جواز الرواية بما يفيد حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القرائة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرء الحديث على غيره ممن قرئه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجوده
مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئه عليه واقر له به انه يجوز
ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدث به وانه
سمعه لاقراره له به ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لانه [illegible] حدثني

واخبرني انه نقل حديثا او خبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز بذكر بعد
هذا ان المناولة وهي ان يناوله المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه
وسماعه قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان
يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل
باخبار الآحاد فاما ان يرويه ويقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي
كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك
نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر
كذلك وقد عرفت ان نظهرات دليله ما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث

لا يكون

لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الأربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الأحوال ولا مدخل
للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله
عليه وآله والأئمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان
الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها وفي غيرها من باقي وجوه الرواية غير
ان رعاية التصحيح والأمن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد
في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك تركنا طي ذكرها على غرة

اصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم
قصور الترجمة عن الأصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف
على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد
بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد و
انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة
الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية

او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير
اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم عليه السلم
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله
عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى
عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار الذكرى وقال العلامة ره في النهاية الوجه المنع الا اذا
عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية و[illegible]
في نيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سبق وحكي في النهاية القول بالقبول عن
جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت
مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار
بالقبول والرد قلنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه و
هي منتفية في موضع النزاع اذا لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه

وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير
كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في يه من قبول مثل مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها
لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في
الاحتجاج على مختاره في يه ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلوم
فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز
ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
فهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء

وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت وأما
كلام الشيخ فيرد على أوله ما ورد على العلامة وعلى آخره أن عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الإجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجوه منها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى
عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك و
منها أن إسناد الحديث إلى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لأن إسناد
الكذب ينافي العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها أخر تركنا
نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا
نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته في
الاتصاف بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام يختص كل
قسم منها في الاصطلاح باسم **الأول** الصحيح وهو ما اتصل سنده إلى
المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق
هذا اللفظ مضافا إلى راو معين على ما جمع السند إليه الشرائط خلا الانتهاء
إلى المعصوم ع وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال فيقال
صحيح فلان عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا وقد يطلق على جملة من

ولا استفادة منه سواء نفر في تلك ام لا ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي اليهما بالنظر الى المستقبر بعد الاطاعة والعصيان وهذا واضح بالنظر الى الاكثر الذي يكون وقته بعد فعله واما الواجب الموسع الذي يزيد وقته عما قدر فعله فبعد حضور وقته وفعله في ضمن ابعاض النسخ بالنظر الى بعد ذلك الوقت المقدر من الاوقات الاخر واما مع عدم فعله

الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم ثم يحذف للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد **الثاني الحسن** وهو متصل السند الى المعصوم الامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث الموثق** وهو ما دخل في طريقه من ليس باماميّ ولكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين **الرابع الضعيف** وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ونحو ذلك ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث وله اقسام اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

المطلب السابع

اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا بناء على اشتراطهم حضور وقت الفعل المنسوخ

سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد ره القول
بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا
انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل
على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى
الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار
عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان
على المشيئة ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي
هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعم قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبيا بالاقدام على

قوله في الحاشية لجواز ان يكون الفعل الواحد حسنا باعتبار قبيحا باعتبار آخر لا يخفى فساده فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول وقته لا نسخ آخر سلطان ره

المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الثاني ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كانا

حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر ابدا فلا يكون

مامورا به ويتفرع على النسخ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة

والآحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا فرق فيه

من الاصحاب بمخالفة وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم

هو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند

اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون

وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا

ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق ولارى البحث في ذلك قليل

الجدوى فتركنا الاشتغال بتحقيقه مرة اخرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به

خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي

او لا قال المرتضى رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا

يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي

فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا الذي ذكروه غير كاف لان لقائل ان يعترض فيقول

اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده فاذا

التحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز نسخ الامر والنهي
ام لا فجوزه قوم ومنعه قوم ثم جوزه جواز النسخ قبل
الوقت ومن منعه منعه فتامل سلطان

ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة

يقتضى انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حاصل

قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى صلى الله عليه وآله اخبر على مذهبهم بان امته

لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال ولئن كان الاجماع دليلا على الاحكام

كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التى يثبت

بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ باية تنزل

على خلافه او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال

ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره

وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلى

والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى

عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعى

فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه اشكال

الذى يجيئ على مذهبنا انه يجوز دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال

الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فيجابر حصول مثل هذا في زمن النبى صلى الله عليه

وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من

ولا العبارة لطيفة لا ينبغى الغفلة عنه ... سلطان [illegible]

السنة او القرآن بانواله بهنل في جملتها انول النبي صلى الله عليه وآله وهذا الكلام

جيد غير ان ما لم يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل** معنى النسخ شرعا هو ازالة

زوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه

لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات

ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور

العلماء وذهب قوم من العامة الى القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ

لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة

فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت

حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم

من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشرع بحيث

يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام

الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين

على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام

الشرعية لانه لو فعل بعد هذه الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما

حكم وكان ما فعلهما واجب عليه استينافهما الآن مع هذه الزيادة بتأخر ما يجب

الشرعي ورده في اللغة ينطلق على معنيين الازالة نحو نسخت الشمس الظل والنقل نحو نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر سلطان

شرعي مثل ازالة بجنون وموت ونحو ذلك وكذا ازالته بسبب شرعي غير شاهر كصوم كل يوم الى آخر الشهر وان كان يمكن ان يتوهم ان هذا ليس ازالة لان الحكم لا يستفاد الا بعد تمام الكلام

قوله على وجه لولاه آه احتراز عن قول العدل ان الحكم كذا فيه نسخ فانه وان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل ام لا سلطان

الغنم المعلوفة زكوة فان ثبت حجية المفهوم وتحقق انه مراد فنسخ والا فلا كما ذكر وادعى كونه من امثلة زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وقد وجه بتوجيه بعيد فان الاظهر التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه تثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع وجوبها سلطان

ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعرفه وانما الكلام في ان اي صورة يقتضي رفع حكم شرعي سلطان

من التشهد والتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وبكل ما ذكرناه تنقضي
نفي الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واختار نحو ما حكيناه اولاً محتجاً بان شرط النسخ ان يكون
رافعاً لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم
مستفاداً من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخاً والا لكان كل خبر يرفع البراءة
الاصلية نسخاً وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق
السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد ولئن كان
التخيير فيهما ثابتاً بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخاً للتعجيل ما لم يرفع الدليل الثاني
شيئاً غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باقٍ من كونهما واجبتين غاية
ما في الباب ان وجوبهما كان منفرداً فصار منضماً والشيء لا يمنع بانضياف غيره
اليه كما لا يمنع وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فذات الاجزاء يعلم الا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
الاجزاء الحاصل از [illegible] بمطلوب مجرد [illegible]
نسخاً ولو علم الاجزاء من مفهوم الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا
[illegible] ان الاجزاء [illegible] مفهوم الدليل ايضا لا يكون الوجوب منسوخا كما تقدم من [illegible] الاجزاء سلطان
وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر

قوله واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا [illegible] من جهة ان الاجزاء
وعدمه [illegible] انهما لكن [illegible] ان لم يثبت ارتفاع اجزاء
الاوليين [illegible] الامران اجزاءهما كان في حال والآن صار
[illegible] ثم لو فرض حكم الشارع بانها لا تجزي الا منضمة
ثم قال لا تجزي الا منضمتين فيكون نسخاً وكذا
اذا اوجب التشهد والسلام اذا بشرط
الاتصال بالاوليين ثم اوجب
التاخر عن الاخيرتين
[illegible]

[illegible] فان الاجزاء ان [illegible] من منطوق الدليل [illegible]
الا زيادة نسخاً او لا ولا وجه للشبهة في ذلك سلطان

بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب **المطلب**
الثامن في القياس والاستصحاب **اصل** القياس الحكم على معلوم بمثل
الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا و
موضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد
منهم وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في
ضروريات المذهب اما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم ظاهر المرتضى ره
المنع منه ايضا وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان
ذلك برهانا وقال العلامة الحق عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في ته لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية و
الشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم
فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار

الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القيد

واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز

مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضى المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها

فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة

لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه

الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور

الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا

اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض

ايضا ١٩ القول لا يخفى ان

بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فبهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية

وان عنيتم بها امرا اخر فيتاتى فيه ذلك الاحتمال فههنا لا نسلم انه لا بد في ابطاله من

دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي

شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم

لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم

الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو

اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم

ليس نصا في علية
مطلق الاسكار
لاحتمال ان مراده ان علة حرمة
الخمر اسكاره بان يكون المراد بالاسكار
الاسكار المعهود وكان مراد العلامة انه لو قال
ذلك مع التقييد بالاطلاق انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر
من اعتراضه عليه سلطان

بعض تلك الحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعًا والاخر اصلا

اولى من العكس فلا يكون هذا قياسًا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب

ان يق النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية به لان قوله حرمت الخمر

لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم وان

يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيتم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار

المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يتم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم

النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام

لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في

جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج

المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون

في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع

انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة

واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل

المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه

وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي بوجه

الاحسان نفير دون نفير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيها
لم تفعله الوجه الذي نفعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره
على موضعه وليس الحذاق يقول الذالم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا و
ذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة
هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق
فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة
حيث ليشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي
ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة مفهومه ونحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير

المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل

الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول

عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحققين حجة

الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك

المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا

من القياس الاذ لك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى

يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول

به كل من لا يقول بحجة القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وقد يقال بانه لا

نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم

دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة

الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب

بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من

يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره

بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف

الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقتا اخر ولا

يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني و
يحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في
الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل
يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث
كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من
غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر
فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب و
ان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا
يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذا
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع ثم تعجب ... لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث

لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب

الحالة ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في

الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار

وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى

انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانعقدت الامة على

ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول

ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في

الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة

كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها

لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وهل من ادعى ان رؤية

الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع

بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها

هذه الشاهد الى الى القطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها

ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة البحر الا

ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالقليل على ذلك كلام ابد منه حجة القول الاخر

وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير و
اما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله
فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد
طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على
يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم
خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة
منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب

العمل به الواقعة ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك
فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره و
قال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان
كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت
خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت
قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى
يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا

الاصلية ورد لمزيد البيت شرعي على خلاف سلطان

في منع از جمس ان يبق ان ابقاهم الحكم على البراءة الاصلية ليس من جهة الاستصحاب بل من جهة النصوص والدلائل الدالة على البراءة في كل وقت ما لم يدل الدليل على خلافها سلطان

الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما

يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى كما تراه

استشهر مما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وبما اختار

في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد**

والتقليد **اصل** الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد

في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ

الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية

بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو

مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة

في يب والشهيد ره في الذكرى والدروس والدارة في جملة من كتبه وجمع

من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل

مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم

علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا

هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا

يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون

قوله فهو استفراغ الفقيه وسعه الخ الظاهر ٢٣٢

ان المراد

بالفقيه من

اتصف بالفقه بالمعنى

المصطلح الذي فسره في اول

الكتاب وهو العلم بالاحكام الشرعية

الى اخره ذكر صرح بذلك شارح المختصر وقال هذا

احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه والظاهر انه لا

بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث

يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض و التحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد

المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة

فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق

هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن

الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط

المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال

القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف

يستويان سلمنا لكن التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي

وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وانتفاء ما يتصور في موضع النزاع

ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتبار التجزي

عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن

ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد

اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات فان

كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لافضائه ثبوت

الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت

ترتب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل** في الاجتهاد المطلق شرائط

يتوقف عليها وهي في الاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على

المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية

ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب

المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق

بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو

في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون

عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من

الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف

مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من

احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي

يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين

ثم لا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف

لا كما توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصل ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع النزاع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقتدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام ونازعهم في ذلك بعض المحققين بان هذا
من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك
لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه
بحكم العادة والتجربة
ويتقوى على التوصل اليه وما يليق جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من
توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد
البديهة بفسادها والدعاوى التي تنفي الضرورة من الدين بكذبها

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين

في العقليات التي يقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا قاطعا فالمخطئ لم يقصر فيبقى في العهدة وخالف في
ذلك شذوذ من اهل القبلة فهو كان من الضعفة واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما ينتقل الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها والاثم عليه قطعا لقيد خلاف بعض ثم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى ان الحكم معين لله تعالى فيها وانه لحق المجتهد فما
ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه وقيل ان المصيب
فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو مصيب وغيره مخطئ
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعل العلامة في ...
والاصابة ... نسبة الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلنا في البحث في
ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال به
جميعا على ما فيها من الاشكال الذي يقتضي الحال اصل في التقليد
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام

الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا

فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر

اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان

عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء

حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع

الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل

في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص

محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلما

على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب

على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة

او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يودي الى استيعاب

وقته بالنظر في ذلك فيودي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول

الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة

المجتهدين وبالجملة هذا الحكم لامجال للتوقف فيه **اصل** والاكثر منع تقليد

في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف

والبرهان الواضح قائم على خلافه ذلك التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق

بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير

جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثرون

احتج رحمه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم

تحرير العقايد بالادلة القاطعة التي قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل

الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق

من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما

لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة

للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام

الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور

الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق

الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة

بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم

معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذا

لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

اي لم يجعلوا قبول الشهادة
موقوفا على ذلك فتامل
سلطان

عقابا كلفت لا يخلو من اشكال فيحتمل ان المراد به سقوط الاثم بالعفو من حيث انه صغيرة فلا ينافي العقاب وان كان معدا عاصيا وبهذا يشعر كلامه الادلة او المراد اثباته مع جهالة بعدم جوازه فيكون معذورا لكونه جاهلا بالحكم كما يشعر لفظ الخطاء لكن لا يلائمه انه يعيد لا يكتفي ذكره بجاء المبادلة الحكم فتامل سلطان

منه سقوطه الاثم على تقدير حصول الادلة اجمالا لا يكون محصلا للغرض وايضا مقصوده اثبات كونه موضوعا عنه مع كونه جائزا وعلى تقدير حصول الادلة اجمالا لا يظهر حينئذ عدم فالحق انه ساقط لكن لا يتصور الجواز فتامل سلطان

بدل على انه يعتبر في الاسلام والاول على انه موضوع عنه كما هو المدعى الا ان يقال مناط الاستدلال هو قوله ولا يلزم بما ذاه ان الشيخ انه لو لم يجز لدل على عدم الوجوب لا على كونه واجبا موضوعا عنه فتامل سلطان

يعرض الدليل على الاعرابي لمسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير **اصل** ينبغي للمفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الآن اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع اختلاف فان العلامة قال في نهاية لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه ولا اختلاف بين هذين

[illegible]

الكلام بين كما نرى بكلام المحقق هو الاقوى في وجهه واغنى الاحتياج الى البيان و
احتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه في نهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيصه باهل الذكر من
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء
غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو
شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث
قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف
يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر و
كذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في
المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا

كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس

القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم و

البعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من

الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان

ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة فى يب الى جواز بناء المجتهد فى

الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره فقد فى شرائط التسويغ

الفتوى ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به و

بجميع اصوله التى يبتنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم

وقعت بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا الدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر

الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى

بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه

لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف

عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا فى عدم

اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتج له

بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر

بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد بل العسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحيا والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى
في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا
بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما الا ان في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه

او الا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا
منحصرا في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها
الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر
عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن ان العدد الاكثر ابعد عن
الخطاء من الاقل لان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين الثاني رجحان ذكاء احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن
الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط
والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد
بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان
يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل
الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو
الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء و
الغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او

بخلاف اهل الخلاف فان التعارض عندهم قد يقع مع الكتاب ايضا [illegible]
الاجماع ايضا وهو بعيد والظاهر ان مراده ان تعارض
الادلة الظنية التي هنا بصدد بيانه منحصر في الاخبار
اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص
والاطلاق والتقييد قد مر حكمه ولا
يتصور التعارض بغير هذا
فيه نزعمه لانه
قطعي المتن سلطان

تساووا فی الصفات واما اذا تعددوا او کانت صفات الاکثر اکثر فلا وهذا

الکلام لیس بشئ لان تاثیر التعدد فی مثله غیر معقول واشتراط الاتحاد والمساواة

فی الصفات مستدرک لان المفروض فی باب التراجیح استبداد احد الدلیلین

بجهة الترجیح وهو انما یکون مع الاستواء فیما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما یساویها

او یرجح علیها لم یعقل استناد الترجیح الیها وبالجملة فهو فی غایة الظهور ومنها

الترجیح باعتبار الروایة فیرجح المروی بلفظ المعصوم علی المروی بمعناه وحکی

المحقق عن الشیخ انه قال اذا روی احد الراویین اللفظ والاخر المعنی وتعارضا فان

کان راوی المعنی معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجیح بینهما وان لم یوثق منه بذلک

ینبغی ان یوخذ المروی لفظا ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب

منه کیف رضی من الشیخ بالتفصیل الذی حکاه عنه مع ان صحة الروایة بالمعنی

مشروطة بالضبط والمعرفة وتعلیله ترجیح اللفظ بانه ابعد من الزلل یقتضی التقدیم

مطلقا الا مع عدم الضبط والمعرفة فی راوی المعنی کما شرط الشیخ ومنها الترجیح بالنظر

الی المتن وهو من وجوه احدها ان یکون احد لفظ الخبرین فصیحا ولفظ الاخر

رکیکا بعیدا عن الاستعمال فیرجح الفصیح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا یرجح

علی الفصیح خلافا للعلامة فی تهذیبه اذ المتکلم الفصیح لا یجب ان یکون کل کلامه افصح

فیما اذا علم ان هذا الکلام لا یجری فیما اذا علم طول

عمر الوسائط وعدالتهم وملاقاة کل لمن

تقدم علیه ... ملاقاة نعم

لو لم یعلم الامور المذکورة

کان لما ذکره

وجه تام منه سلطان

وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله
في الآخر فيترجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد
دخول الوقت من قوله صلى الله عليه وآله فقصّر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيترجح
ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر و
اقوى واظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون
دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه
فيترجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها
داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم
يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على
ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك
بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع
الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول
اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف

بلسعها فيترجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت

اولى اذا جوّزنا كون الامام ع في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح

واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيترجح المخالف عند العلامة

واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان

احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه

والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان

العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب

تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث

على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من الحمل على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة

التاسيس اقوى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فايدة اولى و

الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا

حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد

وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل

عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر

فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين الا

تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم

ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه واله او عن الائمة

عليهم السلم فان كانا عن النبي صلى الله عليه واله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى

سواء كان مطابقا للاصل اولم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما

يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة

عليهم السلم وجب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فايدة التاريخ مفقودة

هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه واله الرابع ان يكون احدهما موافقا

لاهل الخلاف والاخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى

المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدها

من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن

الصادق عليه الصلوة والسلم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى

عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد ره وغيره فان احتج

بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع

الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها

الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يراها او يعلمها الامام

وجميع الامور سوى مخالفة العلم [illegible]

وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل بالظاهر فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالب المستدل بالجهر بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلم اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق الحمد لله الحق المبين وصلى الله على نبيه الحبل المتين وعلى اله الطيبين المعصومين المطهرين المكرمين قد تم كتاب

معالم الدين في دار الطباعة المرحوم المغفور حاجي ابو هيم

نور الله مرقده وجعل الجنة مسكنه على يد العبد الحقير

عبد الرحيم بن محمد تقي المرحوم

المبرور بحسن اهتمام من

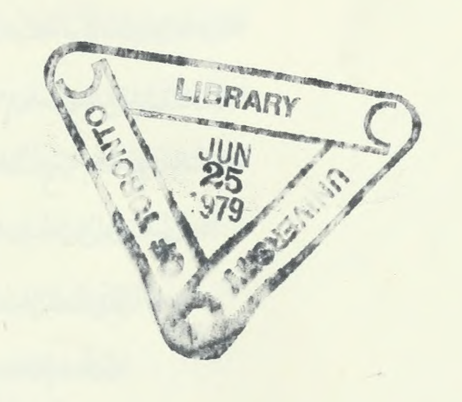
الاخ المعظم المكرم

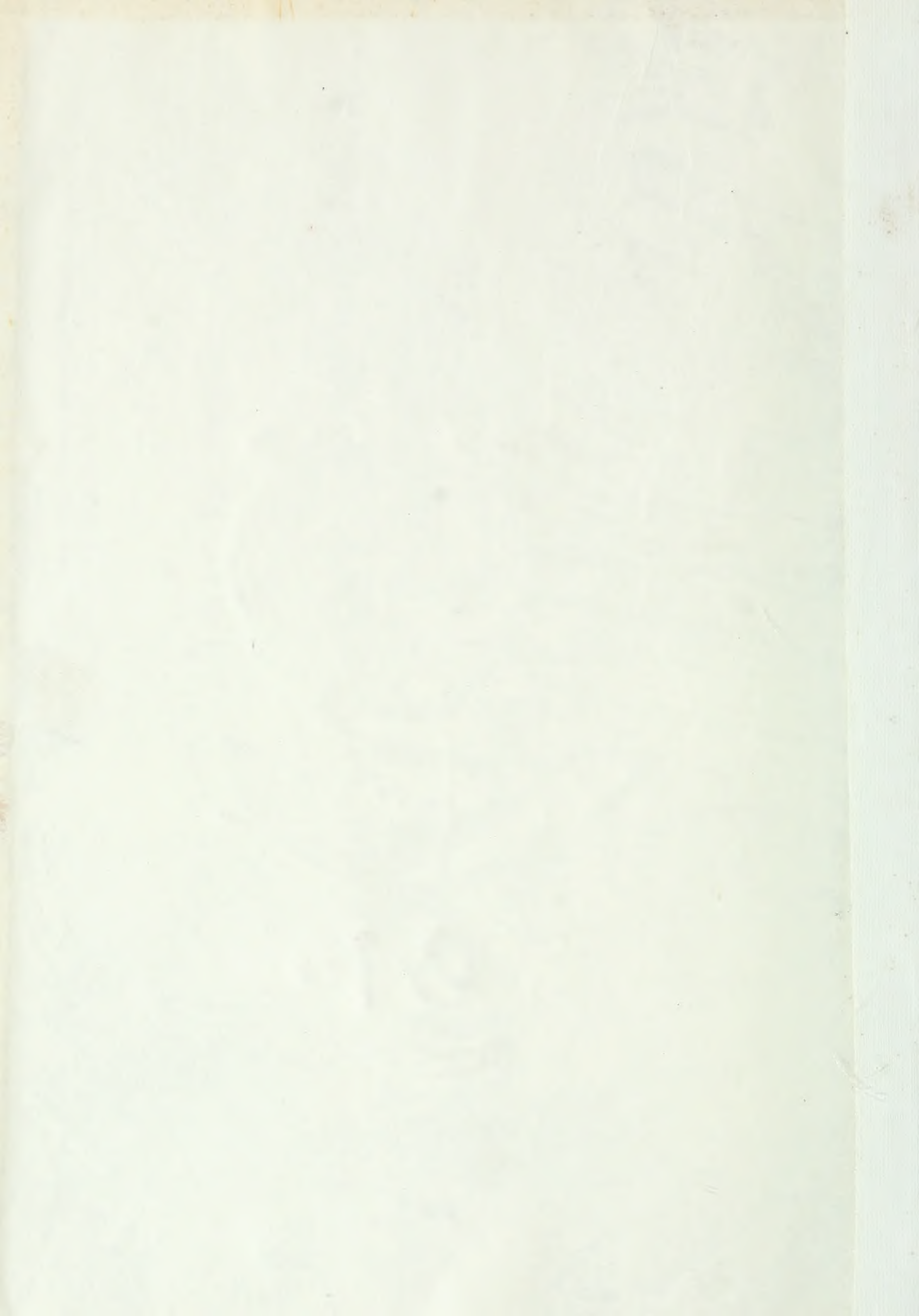
المشهدي

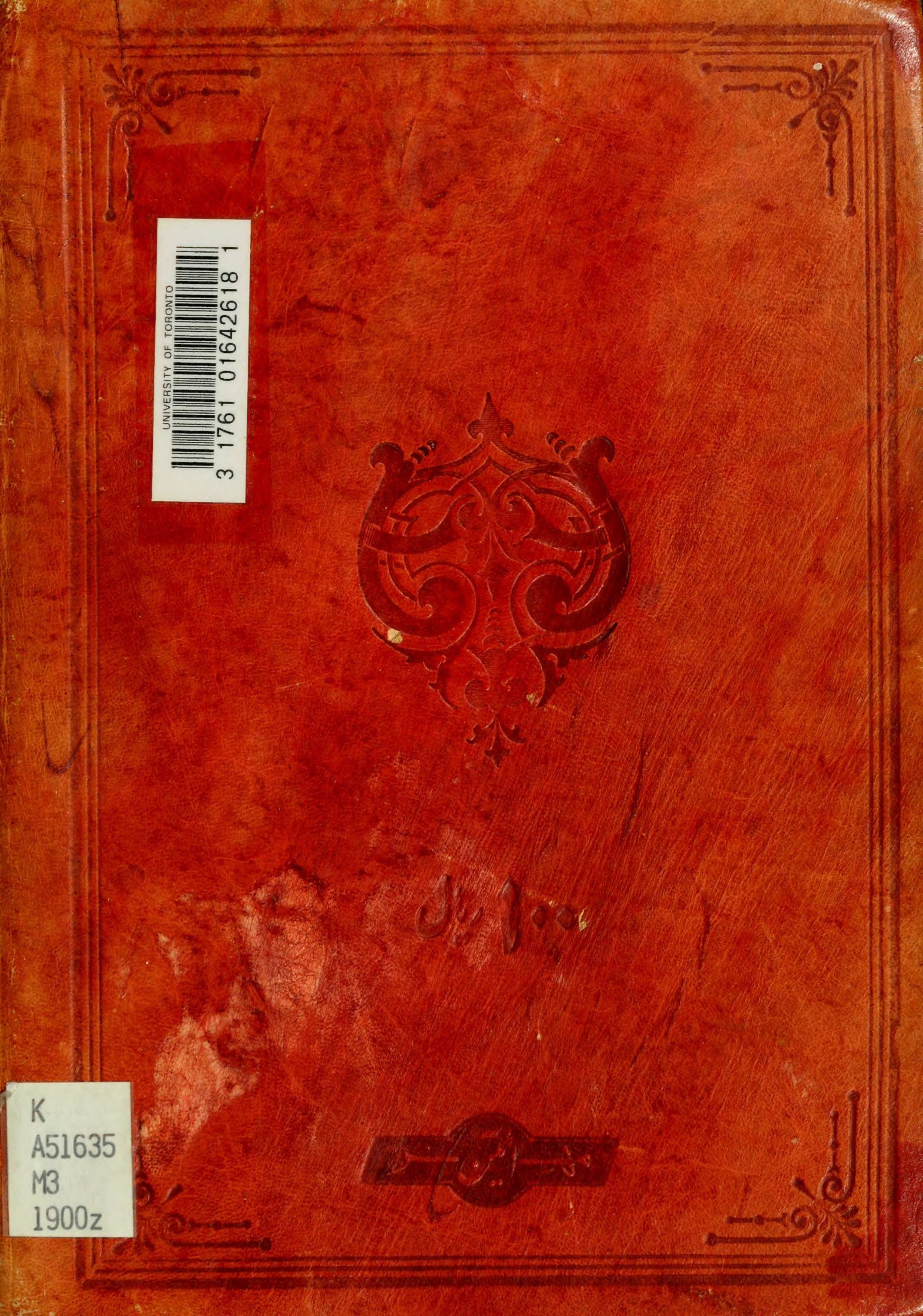
احمد آقا سلمه الله تعالى في العشر الاخر من شهر جمادى الاخرى من شهور سنة ١٣٠

وقد صحح النسخة وقابلها الاخ المكرم الجناب الميرزا محسن شكر الله تعالى سعيه








UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01642618 1
K
A51635
M3
1900z